نور القمر

فی توضیح

نزهة النظر شرح نخبة الفکر

از قلم

حبیب الرحمٰن اعظمی

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

ناشر

مرکز دعوۃ و تحقیق دیوبند، یوپی

نورالقمر

فی توضیح

نزهة النظر شرح نخبة الفکر

از قلم

حبیب الرحمٰن اعظمی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند، سہارنپور، یوپی

ناشر

مرکز دعوۃ وتحقیق دیوبند، سہارنپور یوپی

فہرست عنوانات

ابتدائیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفٰی، والصلاۃ والسلام علی عبادہ الذین اصطفٰی، وفی طلیعتھم سیدنا ورسولنا محمد المصطفٰی وعلی آلہ واصحابہ وکل من باثرہ اقتفی.

اما بعد: عمدۃ المحدثین، خاتم الحفاظ، امام احمد بن علی معروف بہ ابن حجر عسقلانی، متولد ۷۷۳ھ۔ متوفی ۸۵۲ھ کی معروف ومشہور تصنیف "نخبۃ الفکر" مع "نزہۃ النظر" موصوف کی ان تصانیف میں سے ہے جو خود ان کی نظر میں خاص اہمیت کی حامل تھی، اور اس پر انھیں یک گونہ ناز تھا۔

واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ کتاب اپنی ترتیب اور اختصار کے باوجود اصول حدیث کے اہم وضروری مسائل کے احصار کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ ہے، اسی بنار پر علمی حلقوں میں کم وبیش اسے وہی قبول عام حاصل ہوا جو حافظ ابن الصلاح کے معروف بلند پایہ متن "علوم الحدیث" معروف بہ مقدمہ ابن الصلاح کو حاصل ہے؛ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اس کے منصۂ شہود پر آجانے کے بعد مقدمہ ابن الصلاح کی پہلی جیسی انفرادیت ومرکزیت قائم نہیں رہی تو یہ بیجا مبالغہ نہیں بلکہ واقعۂ حال کا اظہار وبیان ہوگا، "ذلك فضل اللّٰہ".

ہمارے یہاں مروجہ نصاب تعلیم میں فن اصول حدیث کی ابتدار "نزہۃ النظر" ہی سے ہوتی ہے، اس لئے یہ کتاب اپنی منفردانہ اور انوکھی دل نشیں ترتیب کے باوصف فن سے یکسر نابلند ہونے کی وجہ سے طلبہ کی گرفت میں نہیں آتی، بالخصوص شرح میں جا بجا ذیلی مباحث کے اضافے نے کتاب کو نو آموز طلبہ کے لئے ایک حد تک بھول بھلیاں بنا دیا ہے۔ متن میں مذکور مسائل کے درمیان ان مباحث کے آجانے سے (اگرچہ یہ متن ہی سے متعلق ہوتے ہیں) عام طور پر طلبہ فہم مسائل میں ذہنی انتشار کے شکار ہو جاتے ہیں، اصحاب درس علمار ان کی اس پریشاں ذہنی کو محسوس کرتے ہیں اور اس کے ازالے کی اپنے طور پر تدبیریں بھی کرتے ہیں، لیکن اساتذہ کی ان تدابیر

سے طلبہ کا ایک خاص طبقہ ہی فائدہ اٹھاپاتا ہے، کتاب کے حواشی وشروح سے اگر چہ اس گتھی کو سلجھایا جاسکتا ہے، لیکن یہ شروح وحواشی عام طور پر عربی زبان میں ہیں جن سے آج کے دور میں طلبہ کا بھر پور استفادہ کارے دارد۔

مشکوٰۃ المصابیح کے درس کے ساتھ ''نزہۃ النظر'' کا درس بھی ایک عرصہ تک بندہ سے متعلق رہا اس زمانہ میں طلبہ کا یہ اصرار رہا کہ درس ہی کے انداز پر اردو میں اس کی شرح مرتب کردی جائے تو عام طلبہ کو فہم کتاب میں بڑی سہولت ہوجائے گی، بندہ ان کے اس اصرار کو یہ کہہ کر ٹالتا رہا کہ درس کی تقریر اچھی طرح ضبط کرلی جائے تو یہ مشکل آسان ہوجائے گی اس لئے مستقل کسی شرح کی ضرورت نہیں ہے، لیکن ان کا اصرار بدستور اپنی جگہ قائم رہا، پھر بعض وہ احباب جو اس وقت بحمداللہ درس وتدریس کی خدمت پر فائز ہیں انھوں نے بھی اس کی خواہش ظاہر کی اور اس شدومد کے ساتھ کہ میں اسے ٹال نہ سکا اور اللہ کا نام لے کر اپنے علم وفہم کے مطابق یہ کام شروع کردیا جو درمیان میں بعض عوائق کے پیش آجانے کے باوجود بفضلہ تعالیٰ پورا ہوگیا، اب یہ اردو شرح مسمّٰی بہ ''نور القمر'' طلبۂ علوم کی خدمت میں پیش کی جارہی ہے، خدا کرے کہ یہ شرح طلبہ کی مشکل کے حل میں مفید ثابت ہو تو بندہ اپنے حق میں اسے خوش بختی وسعادت سمجھے گا وما ذلك على الله بعزيز.

الحمد لله على عونه وتوفيقه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيرا.

حبیب الرحمٰن اعظمی

خادم التدریس دارالعلوم دیوبند

۱۴؍رجب المرجب ۱۴۳۰ھ

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

قال الشيخ الإمام العالم العامل الحافظ، وحيد دهره وأوانه، وفريد عصره وزمانه، شهابُ الملّة والدين، أبوالفضل أحمد بنُ عليّ العسقلاني الشهير بابن حجر.. أثابه الله الجنة بفضله وكرمه.

ترجمہ: شیخ امام عالم وحافظ اپنے وقت وزمانہ میں یکتاوبینظیر شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی عسقلانی جو ابن حجر کی نسبت سے مشہور ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے انھیں جنت نصیب فرمائیں۔ نے کہا۔

فائدہ: یہ عبارت مصنف علام حافظ ابن حجر کے کسی شاگرد کی ہے جسے انھوں نے کتاب کے شروع میں لکھ دیا ہے جس سے مصنف کے نام اور علمی مقام کی صراحت کے ساتھ کتاب کی اہمیت کی جانب بھی اشارہ ہوگیا۔

توضیح: (الشیخ) عمر یا مرتبہ میں بڑا، یہاں علم وفضل میں عظیم مراد ہے۔ (الامام) پیشوا، مقتدیٰ، (الحافظ) کتاب وسنت کی حفاظت کرنے والا۔ حضرات محدثین کی اصطلاح میں بقول حافظ جمال الدین مزی حافظ کی کوئی متعین تعریف نہیں؛ بلکہ اس کا مدار اہل عرف کے بیان پر ہے۔ اس اعتبار سے عصر حاضر میں حافظ حدیث اسے کہا جائیگا جو کتب حدیث کے مطالعہ اور درس وتدریس میں کثرت اشتغال کی بناء پر صحاح وغیر صحاح کی حدیثوں میں فرق وتمیز کی اہلیت رکھتا ہو۔ (وحید دهره) میں اضافت بمعنی فی ہے (وفريد عصره) عطف تفسیری ہے یعنی وحيد دهره وفريد عصره ایک ہی معنی میں ہیں۔ (ابوالفضل) صاحب فضل وکمال۔ لفظ اب وابن صاحب کے معنی میں بھی مستعمل ہے، جیسے ابوتراب اور ابن السبیل وغیرہ میں اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ یہ حافظ ابن حجر کی کنیت ہے۔ (عسقلانی) وطن کی جانب نسبت ہے۔ (الشهير بابن حجر) اصح قول کے لحاظ سے یہ ان کے نسب میں واقع پانچویں دادا کی جانب نسبت ہے جن کا لقب حجر تھا۔

(الحمدُ لِلّٰه الذى لم يَزَلْ عَالِمًا قَدِيرًا) حَيًّا قَيّومًا سميعا بصيرًا، وَاَشهدُ اَنْ لا اِلٰه اِلا الله وحده لاشريك له، اُكبِّره تكبرًا، وَاَشْهَدُ اَنَّ محمدًا عبدُه

ورسولُه (وصلَّى اللّٰهُ علی سیّدِنا محمدِ الذی اَرْسَلَه لِلناس کَافَةً بَشِیرًا وَّنَذِیرًا) وعلٰی آلِ محمدٍ، وصحبِه وسلَّمَ تَسْلِیمًا کَثِیرًا.

ترجمہ: تمام تعریفیں خاص اس اللہ کے لئے ہیں جو ہمیشہ سے عالم، قادر، باحیات، ساری مخلوقات کا محافظ، کلیات وجزئیات کا جاننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی معبود کا وجود نہیں ہے وہ (اپنی الوہیت) میں منفرد اور اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں (نہ صفات میں اور نہ ہی افعال میں) اور میں اس کی کثرت سے بڑائی بیان کرتا ہوں۔ اور اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ محمد (ﷺ) اللہ تعالیٰ کے بندہ ورسول ہیں، اللہ تعالیٰ خصوصی رحمت بھیجے ہم سب کے سردار محمد (ﷺ) پر جنھیں اللہ تعالیٰ نے سارے لوگوں کی نفع رسانی کے لئے بشیر ونذیر بنا کر بھیجا (نیز یہ خصوصی رحمت) حضرت محمد ﷺ کے آل واصحاب پر بھی ہو۔ اور آپ ﷺ پر (اور آپ کے آل واصحاب پر) خوب کثرت سے سلامتی بھیجے۔

توضیح : (سمیعًا وبصیرًا) سمع و بصر صفات ہیں جو مسموعات ومبصرات سے متعلق ہوتی ہیں اور مسموعات ومبصرات از قبیل جزئیات ہیں۔ ان دونوں صفتوں کے ذکر سے مصنف نے فلاسفہ کے مذہب کے بطلان کی جانب اشارہ کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کا عالم نہیں ہے (نعوذ باللہ) (ارسله للناس کافةً) میں لام تنفیع کا ہے ترجمہ میں اسی کی رعایت کی گئی ہے۔ اور کافةً، جمیعًا کے معنی میں ہے اور للناس سے حال ہے۔ ترجمہ اسی اعتبار سے کیا گیا ہے۔ نیز ارسله کی ضمیر مفعول سے بھی حال ہوسکتا ہے اس وقت کافةً بمعنی جامعًا ہوگا اس صورت میں ترجمہ یوں ہوگا، اللہ نے آپ کو اس حال میں بھیجا کہ آپ ابلاغ رسالت میں سب کو جمع کرنے والے ہیں۔

علوم الحدیث میں تصانیف کی تاریخ

(اما بعد: فإنّ التصانیفَ فی اصطلاحِ اهلِ الحدیثِ قد کَثُرتْ) لِلأئمةِ فی القَدیم والحدیث، فمِن اولِ مَنْ صَنَّفَ فی ذٰلك القاضی ابومحمد الرّامَهُرمُزِی(۱) کتابَه "المحدث الفاصل" لکنه لم یَسْتَوْعِبْ، والحاکم ابوعبدِ اللّٰه النَّیسَابُوری(۲)، لکنه لم یهذِّب ولم یُرتِّب، وتَلاهُ ابونُعَیم الاصفهانی(۳)، فعمل علی کتابه مُستَخْرَجاً، وأبقٰی أشیاءَ للمتعَقِّبِ، ثم جاءَ بعدَهم الخطیب

ابوبکر البغدادی(۴) فصنّفَ فی قوانین الروایة کتابًا سَمّاہ "الکفایة" وفی آدابھا کتابًا سَمّاہ "الجامع لآداب الشیخ والسامع" وقَلَّ فنٌ مِن فُنون الحدیث اِلّا وقد صَنَّفَ فیه کتابًا مفردًا، فکان کما قالَ الحافظُ ابوبکر بن نَقطة(۵): "کل مَن اَنصف عَلِم اَنّ المحدثین بعد الخطیب عَیالٌ علی کتبه.

ترجمہ: اس فن کے اولین مصنّفین میں سے (ایک) قاضی ابومحمد الرامہرمزی ہیں جنھوں نے اپنی کتاب "المحدث الفاصل بین الراوی والواعی" تصنیف کی، مگر اس فن کے سارے مصطلحات کا استیعاب نہیں کیا، (دوسرے) حاکم ابوعبداللہ نیشاپوری ہیں (انھوں نے بھی اس فن میں معرفۃ علوم الحدیث کے نام سے ایک کتاب مرتب کی) لیکن پورے طور پر کتاب کی تہذیب و ترتیب نہیں کی، یعنی اس فن کے ساتھ دوسرے فنون بھی کتاب میں شامل کردیئے اور مباحث میں مناسب ترتیب بھی نہیں قائم کی) اور امام حاکم کی پیروی (ان کے تلمیذ، ابونعیم اصفہانی نے کی چنانچہ امام حاکم کی کتاب پر استدراک لکھا (یعنی جو ضروری باتیں حاکم سے چھوٹ گئی تھیں ان کا اضافہ کیا) لیکن بعد کے لوگوں کے لئے بہت سی چیزیں چھوڑ گئے (کہ بعض کا بیان ان سے بھی چھوٹ گیا) ان مذکورہ مصنّفین کے بعد خطیب ابوبکر بغدادی آئے جنھوں نے اصول روایت میں ایک کتاب لکھی جس کا نام "الکفایة فی قانون الروایة" رکھا اور دوسری کتاب آداب روایت میں لکھی جسے "الجامع لآداب الشیخ والسامع" کے نام سے موسوم کیا، اور فنون علم حدیث میں کم ہی کوئی فن (بچا ہوگا) ہوگا، مگر خطیب بغدادی نے اس میں علاحدہ کتاب تصنیف کی چنانچہ علوم حدیث میں وہ اس پایہ کے ہوگئے جیسا کہ حافظ ابوبکر بن نقطہ نے کہا ہے کہ جو شخص انصاف سے کام لے گا وہ جان لے گا کہ خطیب کے بعد کے سارے محدثین ان کی کتابوں کے محتاج اور خوشہ چیں ہیں۔

توضیح: (اما بعد) امّا شرطیہ اور بعد ظرفیہ سے مرکب ہے چونکہ بعد ظرفیہ کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اس لئے یہ ضمہ پر مبنی ہوگا، اسے کلمۂ فصل کہا جاتا ہے۔ کیونکہ جب کلام کے ایک اسلوب کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا جاتا ہے تو دونوں میں فصل کے لئے یہ کلمہ اختیار کیا جاتا ہے۔ آنحضرت ﷺ اپنے خطبات و مراسلات میں بالعموم اسے استعمال فرماتے تھے۔

"فی اصطلاح اهل حدیث" کسی قوم و جماعت کا کسی لفظ کو خاص ایسے معنیٰ میں استعمال کرنا جو اصل لغت میں اس معنیٰ کے لئے وضع نہیں کیا گیا تھا۔ جیسے لفظ واجب اصل لغت میں

ثابت ولازم کے معنی میں ہے، جبکہ فقہار کی اصطلاح میں واجب ایسے فعل کو کہتے ہیں جس کے کرنے پر ثواب اور نہ کرنے پر عذاب ہو، اور متکلمین کی اصطلاح میں واجب سے مراد وہ ذات ہے جس کا عدم عقلاً متصور نہ ہو۔

"فَمِن اول مَن صنّف" میں فا برائے تفصیل اور من برائے تبعیض ہے۔ اور صَنَّفَ میں ضمیر فاعل مَن کی جانب راجع ہے اور مفعول "التصانیف" محذوف ہے۔ یہ جملہ بتاویل مفرد خبر مقدم اور القاضی ابومحمد الخ مبتدا مؤخر ہے۔ اور "کتابه" محذوف صَنَّفَ کا مفعول ہے، عبارت میں مذکور صنّف کا مفعول نہیں ہے کیونکہ فعل مذکور کا فاعل تو ضمیر مَن ہے جو عام ہے جبکہ کتاب "المحدث الفاصل" صرف ایک مصنف یعنی رامَہرمزی کی تصنیف ہے نہ کہ عام علمار کی۔

(فعمل علی کتابه مستخرجاً) علی کتابه عَمِلَ سے متعلق ہے "ای عَمِلَ علی منوال کتابه مستخرَجاً" را کے فتحہ کے ساتھ عَمِلَ کا مفعول ہے۔ مستدرکاً کی بجائے مستخرجاً کا لفظ لاکر اس بات کی جانب اشارہ کیا گیا ہے کہ ابونعیم اصفہانی نے اپنے استدراک میں جن امور کا اضافہ کیا ہے وہ حاکم کی کتاب میں مذکور مباحث کے توابع کی حیثیت رکھتے ہیں امور مستقلہ نہیں ہیں۔ اس موقع پر یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے، کہ مستخرج حضرات محدثین کی اصطلاح میں حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب کو کہتے ہیں جس کی تعریف آئندہ معلوم ہوجائے گی، یہاں یہ لفظ اس اصطلاحی معنی میں نہیں؛ بلکہ استدراک کے معنی میں ہے۔

(۱) القاضی ابو محمد: حافظ حسن بن عبدالرحمٰن بن خلاّد الرَّامَهُرْمُزِی الفارسی متوفی فی حدود ۳۶۰ھ امام ذہبی نے ان کا تذکرہ الامام الحافظ البارع کے الفاظ سے کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کی کتاب المحدث الفاصل ان کے بلند علمی مقام ومرتبہ کا پتہ دیتی ہے، امام سلفی اس کتاب کے اسقدر گرویدہ تھے کہ اسے ہمہ وقت اپنے ساتھ رکھتے تھے۔ ان کا تفصیلی تذکرہ نہیں ملتا، حتیٰ کہ تراجم رجال میں ذہبی جیسا وسیع النظر عالم وحافظ یہ لکھنے پر مجبور ہے کہ "لم اظفر بترجمته کما ینبغی" کتاب المحدث الفاصل ڈاکٹر محمد عجاج الخطیب کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوگئی ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے اسے علوم حدیث میں اولین تصنیف قرار دیا ہے۔ صاحب کشف الظنون بھی لکھتے ہیں کہ "هو اول کتاب صنف فی علوم الحدیث فی غالب الظن". سیر اعلام النبلار، ج:۱۶، الوافی بالوفیات، ج:۱۲، معجم الادبار، ج:۹، الاعلام، ج:۲ وغیرہا میں موصوف کا ترجمہ دیکھا جاسکتا ہے۔

(۲) الحاکم ابو عبدالله النیشاپوری: ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن حمدویہ الضبی الشافعی المتوفی ۴۰۵ کبار ائمہ حدیث میں شمار ہوتے ہیں، ان کی کتاب مستدرک علمی حلقہ میں معروف ومشہور ہے۔ تحصیل علم کے لئے کثرت سے اسفار کئے اوراس راہ کی ہر صعوبت کو فراخ دلی سے برداشت کیا۔ بہت ساری کتابوں کے مصنف ہیں، جن میں اصول حدیث میں ''معرفۃ علوم الحدیث'' بطور خاص قابل ذکر ہے اس فن میں اسے مرجع کی حیثیت حاصل ہے۔

(۳) ابو نُعَیم الاصفهانی: احمد بن عبداللہ بن اسحاق الاصفہانی الصوفی الفقیہ الحافظ الشارعی۔ امام طبرانی، امام حاکم وغیرہا سے حدیث کی تحصیل کی ان کی اہم مصنفات میں ''حلیۃ الاولیاء وطبقات الاصفیاء'' بہت مشہور ہے۔ ۴۳۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

(۴) الخطیب ابوبکر البغدادی: حافظ احمد بن علی بن ثابت البغدادی الشافعی اعلام محدثین میں شمار ہوتے ہیں ۳۹۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۶۳ھ میں وفات پائی، ''تاریخ بغداد'' ان کی اہم ترین کتاب مانی جاتی ہے نیز "الفقیه و المتفقه" بھی ان کی اپنے موضوع پر ایک اچھی کتاب ہے، علوم حدیث میں ان کی کتاب "الکفایة فی علم الروایة" بھی حاکم کی معرفۃ علوم الحدیث کی طرح اس فن کے اہم مراجع میں شمار ہوتی ہے۔

(۵) الحافظ ابن نقطة: حافظ محمد بن عبدالغنی البغدادی الحنبلی علم الانساب اور علم حدیث میں خاص شہرت رکھتے ہیں ۶۲۹ھ میں فوت ہوئے۔ نقطہ ایک باندی کا نام ہے جو موصوف کی دادی کی مربیہ تھی اسی کی نسبت سے یہ مشہور ہیں۔

ثم جاءَ بعدَهم مَن تَأَخَّرَ عن الخطیبِ فَاَخَذَ مِن هذا العلم بنَصِیب فجَمَعَ القاضی عیاضُ کتاباً لَطیفًا سَمَّاه "الالماع" وابوحَفص المَیَّانجِی سَمَّاه "مَالا یَسَعُ المحدث جَهلُه" واَمثالُ ذلك من التصانیف التی اُشْتُهِرتْ (وبُسِطَتْ) لِیَتَوَفَّر علمُها (واُخْتُصِرَتْ) لَتَیَسَّرَ فَهمُها.

ترجمہ: پھر ان مذکورہ مصنفین کے بعد بعض وہ محدثین پیدا ہوئے جو امام خطیب بغدادی سے زمانہ میں مؤخر ہیں جنھوں نے اس علم سے بھرپور حصہ حاصل کیا (ان علماء میں سے) قاضی عیاض(۱) نے (الفاظ ومعانی کے لحاظ سے) ایک پاکیزہ کتاب تالیف کی جس کا نام "الالماع الی معرفة اصول الروایة و تقیید السماع" رکھا، اور ابوحفص میّانجی (۲) نے ایک رسالہ تصنیف کیا جسے "ما لا یَسَعُ المحدث جَهلُه" کا نام دیا، اور اس جیسی بہت ساری تصانیف

ہیں جو (اہل علم میں) مشہور ہیں (ان میں سے بعض) بسط و تفصیل سے لکھی گئیں تا کہ ان کے معلومات زیادہ ہو جائیں، (اور بعض) اختصار کے ساتھ لکھی گئیں تا کہ ان کا سمجھنا آسان ہو۔

توضیح : امثال ذلك الخ مبتدا ہے، جس کی خبر کثیرۃ محذوف ہے۔ یعنی وامثال ذلك من التصانيف كثيرة.

(واُختُصِرت) لِتيَسَّرَ فهمها۔ مصنف علّام کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا الجمالی المصری المتوفی ۸۷۹ھ اپنے حاشیہ "القول المبتكر" میں لکھتے ہیں کہ حضرت الاستاذ کے اس بیان پر کہ "بعض کتابیں مختصر لکھی گئیں تا کہ ان کا سمجھنا آسان ہو" یہ اشکال پیش کیا گیا کہ مختصر کا سمجھنا آسان نہیں ہوتا بلکہ اس کا یاد کرنا آسان ہوتا ہے، لہٰذا "لتيسر فهمها" کی جگہ "لتيسر حفظها" ہونا چاہئے تھا؟ تو موصوف نے جواب میں فرمایا کہ یہاں فہم سے مراد فہم متین وقوی ہے کیونکہ جب کتاب مختصر ہوگی تو سہولت سے یاد ہو جائے گی اور ذہن میں محفوظ ہونے کی صورت میں غور وفکر میں آسانی ہوگی اس طرح اس کا سمجھنا آسان ہو جائے گا، برخلاف مبسوط و مفصل کتابوں کے، کیونکہ مبتدی جس وقت کتاب کے آخری حصہ تک پہنچتا ہے تو شروع کی بہت سی باتیں اس کے ذہن سے اوجھل ہو جاتی ہیں، اس لئے اس میں غور وفکر اور فہم سے قاصر رہتا ہے۔

(۱) القاضي عياض: محدث کبیر قاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی السبتی المالکی ۴۷۶ھ میں اندلس کے مشہور شہر سبتہ میں پیدا ہوئے، ابن فرحون نے اپنی تالیف طبقات میں لکھا ہے کہ كان اماما في الفقه والتفسير والحديث وسائر العلوم خطيباً بليغاً المتوفى ۵۴۴ھ، ان کی تصانیف میں "الشفا في تعريف المصطفى" الاكمال في شرح صحيح مسلم اور مشارق الانوار خاص اہمیت کی حامل ہیں۔ علوم حدیث میں ان کی مذکورہ کتاب "الالماع" بھی اپنے فن میں ایک بہترین کتاب ہے، بالخصوص اسناد کے مباحث میں یہ اپنی مثال آپ ہے۔

(۲) ابو حفص المَيَّانجي: عمر بن عبدالمجید القرشی المیّانشی المکی اپنے زمانہ کے مشہور محدث وفقیہ تھے ۸۰-۹۷۵ھ میں مکہ میں فوت ہوئے۔ حافظ ابن حجرؒ نے محدث ابو حفص کی نسبت المیّانجی تحریر کی ہے جبکہ یاقوت حموی، حافظ ذہبی، ابن العماد حنبلی وغیرہ المیّانشی شین سے لکھتے ہیں، البتہ شیخ تقی الدین الفارسی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں میّانشی ومیّانجی دونوں کہا جاتا ہے۔

یاقوت حموی معجم البلدان میں مَیّانش کے تحت لکھتے ہیں کہ مَیّانش افریقہ میں واقع مہدیہ سے متعلق ایک چھوٹی سی بستی ہے اور مہدیہ تیونس سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل کے فاصلہ پر ہے

اسی میانش سے عمر بن عبدالمجید بن الحسن نزیل مکہ کا وطنی تعلق ہے۔'' نخبۃ کے بعض شارحین نے مَیَانِج (میانش) کو میانجہ کی جانب منسوب بتایا ہے اور لکھا ہے کہ آذر بیجان سے متعلق ایک شہر ہے جو مراغہ سے دو یوم کی مسافت پر واقع ہے۔ لیکن یہ بیان درست نہیں ہے۔

عصر حاضر کے مشہور محقق علامہ ابوالفتاح ابوغدہ المتوفی ۱۴۱۷ھ قفو الاثر کی تعلیق میں محدث ابو حفص میانشی کے اس رسالہ پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں ''اس کا نام بڑا خوبصورت و پرکشش ہے جبکہ یہ اپنے مضمون اور حجم دونوں لحاظ سے نحیف و کمزور ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ اگر حافظ ابن حجر شرح نخبہ کے مقدمہ میں اس کا ذکر نہ کرتے تو اس کی جانب التفات نہ کیا جاتا۔''

یہ رسالہ صبحی السامرائی کی تحقیق سے مطبعة شركة الطبع والنشر الاهليه بیروت سے شائع ہو گیا ہے، جو کل ۱۶۲ سطروں پر مشتمل ہے جس میں ۴۲ سطریں مقدمہ کی ہیں اور بقیہ میں اصلی مباحث پر کلام ہے۔ اس مختصر ترین رسالہ میں کثرت سے علمی اوہام ہیں اور متعدد ضعیف بلکہ موضوع روایتیں بھی ہیں جن سے مسائل پر استدلال کیا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس موقع پر حافظ ابن عبدالبر کے مقدمہ تمہید اور علامہ ابن الاثیر کے مقدمہ جامع الاصول کو (جو اصول حدیث پر جامع اور ترتیب و بیان کے لحاظ سے بھی بہت خوب اور لائق توجہ ہیں) نظر انداز کر کے خام مواد پر مشتمل اس مختصر رسالہ کو یہ اہمیت کیوں دی خدا ہی بہتر جانے۔

اِلٰی اَنْ جَاءَ الحافظ الفقيه تقى الدين ابوعمرو عثمانُ بنُ الصلاحِ عبدِ الرحمٰن الشَّهرزُوْرِی نُزِيلُ دمَشق فَجَمَعَ لمّا وُلِّیَ تدريس الحديث بالمدرسة الاَشْرَفِيّة كتابَه المشهورَ فهذَّبَ فُنونَه وَأَمْلاه شيئًا بعدَ شيءٍ فلهٰذَا لم يَحْصُلْ ترتيبه على الوضع المُتَناسِب، واعتنٰى بتصانيفِ الخطيبِ المتفَرّقةِ فَجَمَعَ شَتَاتَ مقاصِدِها وضَمَّ اِليها مِن غيرها نُخَبَ فَوائدها، فاجتَمَعَ فی كتابه ما تَفَرَّقَ فی غيره، فلهذا عَكَفَ الناسُ عليه، وسَارُوا بِسَيرِه، فلا يُحصٰى كم ناظمٍ له ومختصرٍ، ومستدرِكٍ ومقتِصرٍ ومعارِضٍ له ومختصِرٍ،

ترجمہ: (اس فن میں کتابوں کی تصنیف کا سلسلہ جاری رہا) یہاں تک کہ حافظ سنت و فقیہ شریعت تقی الدین ابوعمرو عثمان بن صلاح الدین عبدالرحمٰن شہرزوری نزیل دِمَشق المتوفی ۶۴۱ھ علمی دنیا میں رونما ہوئے، اور جب مدرسہ اشرفیہ میں حدیث کی تدریس ان کے سپرد کی گئی تو اس وقت اپنی مشہور کتاب (مقدمہ ابن الصلاح) تالیف کی، اور اصول حدیث کے فنون کو آراستہ کر دیا؟

چونکہ اس مہذب واصلاح شدہ فنون کا املار یکے بعد دیگرے کرایا (یعنی طلبہ حدیث کی حسب ضرورت جوفن مہذب و درست ہوجاتا انھیں املار کرادیتے) اس بنار پر اس کتاب کی ترتیب مناسب جیسا کہ چاہیۓ نہیں ہوسکی۔ اور خطیب بغدادی کی متفرق کتابوں کو اپنا مرکز توجہ بنایا اور مختلف کتابوں میں بکھرے مقاصد کو ایک جگہ اکٹھا کردیا علاوہ ازیں دیگر کتابوں سے منتخب فوائد بھی اس کے ساتھ ضم کردیئے اس طرح ان کی کتاب میں وہ سارے مسائل جمع ہوگئے جو مختلف کتابوں میں الگ الگ تھے۔ اس بنار پر اصحاب علم ان کی کتاب کے گرویدہ ہوگئے اور انھیں کی روش کو اختیار کرلیا۔

توضیح : (اِلٰی اَنْ جَاءَ) فعل محذوف "اِستَمرَّ" سے متعلق ہے، تقدیر عبارت یوں ہے "اِستَمرَّ الامر علی ما ذُکر من اسلوب التصنیف الی ان جاء"

"الشَّهْرَزُورِی" شہرزور کی جانب نسبت ہے، اس لفظ کو شین کے فتحہ، ہار کے سکون، رار کے فتحہ، زار کے ضمہ اور واو کے سکون کے ساتھ پڑھا جائے۔ مَوصِل اور ہمدان کے درمیان ایک مشہور شہر ہے جسے زُور بن ضحاک نے بسایا تھا اس لئے شہرزور یعنی زور کا شہر نام پڑ گیا۔

(المدرسة الاشرفيه) دار الحدیث الاشرفیہ دراصل امیر صارم الدین قاغاز بن عبداللہ النجمی واقف تیماز یہ کا رہائشی مکان تھا جسے انھوں نے وقف کردیا تھا، جسے ملک اشرف مظفر الدین موسیٰ بن عادل نے ۶۲۸ھ میں "دار الحدیث" بنادیا تھا جس کے اولین شیخ الحدیث حافظ تقی الدین ابن الصلاح مقرر ہوئے تھے، ان کے بعد علی الترتیب الفقیہ احمد بن عمر الصقلی، الشیخ عبدالکریم بن جمال الدین، عبدالصمد الانصاری الرستانی، الشیخ ابوشامہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل المقدسی، الحافظ یحییٰ بن شرف الدین النووی شارح صحیح مسلم، المحدث زین الدین الفارقی، الشیخ صدرالدین بن الوکیل، الشیخ کمال الدین بن الزملکانی، الشیخ کمال الدین الشرشی، الحافظ جمال الدین ابوالحجاج یوسف المزّی صاحب تہذیب الکمال اپنے اپنے عہد میں اس کے شیخ الحدیث رہے، یہ مدرسہ آج بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔

(فلهذا لم يحصل ترتيبه على وضع المناسب) یعنی کتاب کی ترتیب اگر یوں ہوتی کہ پہلے سند حدیث سے متعلق مسائل بیان کئے جاتے ان کے مکمل ہوجانے کے بعد متن حدیث سے متعلق مباحث ذکر کئے جاتے، بعد ازاں سند و متن دونوں سے متعلق احکام مذکور ہوتے، پھر ان مسائل کا بیان ہوتا جو تحمّل حدیث سے تعلق رکھتے ہیں، اس کے بعد ان مسائل کا ذکر ہوتا جو

راوی حدیث کی صفات سے مختص ہیں، اسی نہج پر ترتیب وار سارے مباحث الگ الگ بیان کئے جاتے تو کتاب کی ترتیب موجودہ ترتیب کے لحاظ سے زیادہ مناسب ہوتی، لیکن موصوف کے نزدیک طلبہ کی ضرورت اور مسائل کی تنقیح کی اہمیت زیادہ تھی اس لئے ذہن اسی جانب مائل رہا اور کتاب کی وضع وترتیب کی جانب چنداں توجہ نہیں کی۔

(فجمع شَتَات مقاصدها) شَتَات بفتح شین مصدر بمعنی صفت جمع اشتات، اور مقاصد، مقصد کی جمع ہے۔

(نُخَبَ فوائدها) نخب، نُخبة کی جمع ہے بمعنی منتخب وچیدہ۔

(فلا يُحصٰى كم ناظمٍ له الخ) چنانچہ قاضی شہاب الدین الجدلی الخوینی ۶۹۳ء اور حافظ زین الدین عراقی المتوفی ۸۰۶ نے اسے منظوم کیا، محدث بدرالدین ابن جماعۃ، حافظ ابن کثیر، امام نووی وغیرہ نے اس کا اختصار کیا۔ قاضی بلقینی اور حافظ مغلطائی نے اس پر استدراک لکھا، اور شیخ ابن الدم نے اس کے معارضہ میں ایک کتاب مرتب کی۔

(اختصار و اقتصار میں فرق) اختصار کہتے ہیں کسی کتاب کے سارے مضامین کو مختصر الفاظ میں بیان کرنے کو، اور اقتصار کتاب کے کل مضامین کے بجائے بعض منتخب مضامین بیان کئے جائیں۔

حافظ ابن حجر اور ان کے شیخ حافظ زین الدین عراقی وغیرہ مقدمہ ابن الصلاح کے ناصرین میں شمار ہوتے ہیں۔

تالیف کتاب کا سبب

(فَسَألَنِي بعضُ الإخوان اَنْ اُلَخِّصَ لَهُ اَلْمُهِمَّ مِنْ ذَلِكَ) فَلَخَّصْتُه فی اَوْرَاقٍ لَطِيفةٍ سَمَّيْتُها "نُخْبة الفِكر فی مُصْطَلح اهلِ الاَثَرْ" على ترتيبٍ اِبْتَكَرْتُه وسَبِيلٍ اِنْتَهَجْتُه، مع ما ضَممتُ اِليه مِن شَوارِدِ الفَرائِد، وزوائِدِ الفوائد، فَرَغِبَ الیَّ ثَانِيًا اَنْ اَضعَ عليها شَرحاً يَحُلُّ رُمُوزَها ويَفْتَحُ كُنُوزَها ويُوضِح ما خَفِيَ على الْمُبْتَدِی من ذلك، (فَاَجَبْتُه اِلى سواِلِه رِجَاءَ الاندراج فی تِلكَ المسالك) فَبَالَغْتُ فی شرحها فی الايضاح والتوجيه، ونَبَّهْتُ على خَبَايَا زواياها لاَنَّ صاحبَ البيتِ اَدْرىٰ بما فيه وَظَهَرَ لی اَنَّ ايرادَه على صُورَةِ البَسْطِ اليَق

وَدَمْجَهَا ضِمنَ توضيحها اوفق، فَسَلَكْتُ هٰذِهِ الطريقةَ القَلِيلَةَ السالك،

ترجمہ: تو بعض احباب نے مجھ سے عرض کیا کہ میں ان کے لئے اس فن کے اہم مقاصد کو ان کتابوں سے ملخص کردوں چنانچہ میں نے چند اوراق میں ان کی تلخیص واختصار کردیا۔ جس کا نام "نخبة الفكر في مصطلح اهل الاثر" رکھا۔ ایک انوکھی ترتیب پر جس کو پہلے پہل میں نے وضع کیا ہے اور عجیب طریقہ پر جسے خود میں نے ظاہر کیا ہے ساتھ ہی ذہن سے دور علمی نکتوں اور مزید فنّی فائدوں کو بھی اس کے ساتھ ضم کردیا پھر ان بعض احباب نے دوبارہ مجھ سے خواہش ظاہر کی کہ میں اس ملخص (یعنی نخبۃ الفکر) کی ایک شرح لکھوں جو اس کے مخفی اشاروں کو حل کردے اور پوشیدہ خزانوں کو کھول دے اور اس کتاب کی وہ باتیں واضح کردے جو مبتدی سے چھپی رہ گئی ہیں، تو میں نے ان کی درخواست قبول کرلی بایں امید کہ اس (مبارک) فن کے خدام میں میرا بھی اندراج ہوجائے۔ اور میں نے نخبۃ الفکر کی شرح میں الفاظ کی وضاحت اور معانی کی توجیہ میں سعی بلیغ کی اور اس کے گوشوں میں چھپے ہوئے (لطائف ونکات) سے آگاہ کردیا، کیونکہ صاحب خانہ گھر میں موجود چیزوں سے خوب واقف ہوتا ہے، اور میری رائے ہوئی کہ شرح کو بسط وتفصیل سے بیان کرنا زیادہ مناسب ہے اور نخبۃ کی اس شرح میں آمیزش زیادہ موافق ہے، (کہ اس طرح دونوں کا مجموعہ کتاب واحد بن جائے گا) تو اسی طریقہ پر میں چلا جس پر چلنے والے کم ہیں (کیونکہ بالعموم علمائے منقولات کے یہاں یہ طریقہ رائج ہے)۔

توضیح: (على ترتيب ابتكرته الخ) فلخصته سے متعلق ہے اور مع ضمت اليه لخصته کی ضمیر مفعول سے حال ہے وسميتها حال وذوالحال کے درمیان جملہ معترضہ ہے۔

(فسالني بعض الاخوان) سے مراد مصنف کے تلمیذ شیخ عزالدین بن عبدالعزیز ابن جماعۃ ہیں اور بقول بعض شیخ شمس الدین محمد بن محمد زرکسی مراد ہیں۔

(على ترتيب ابتكرته) الابتكار پہلے پہل کرنا، اسی معنی کے لحاظ سے پہلے پکنے والے پھل کو باکورۃ کہتے ہیں۔

(شوارد الفرائد) صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے یعنی الفرائد الشوارد، شوارد جمع ہے واحد شاردۃ، شرد البعیر سے مراد وہ نفیس علمی نکتے ہیں جو اپنی دقّت ولطافت کی وجہ سے ذہن سے اوجھل رہ جاتے ہیں اور زوائد الفوائد سے مراد وہ فنّی فائدے ہیں جنھیں مصنف نے اپنی جانب سے زیادہ کیا ہے۔

خبر وحدیث کی تعریف

(فاقول) طالبًا مِن اللّٰهِ التوفيقَ فيما هنالك، (والخَبَرُ) عندَ علماءِ هٰذَا الفنِ مُرادفٌ للحديث، وقِيلَ الحديثُ ماجَاءَ عن رَسولِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلَّمَ، والخبرُ مَاجَاءَ عن غَيره، ومِن ثَمَّةَ قيلَ لِمَن يَشْتَغِلُ بالتواريخ ومَا شَاكَلَها "الاخبارى" ولِمَنْ يَشْتغِلُ بالسُنَّةِ النبوِيَةِ "المحدث" وقيل: بينهما عمومٌ و خصوصٌ مُطلَقٌ، فكُلُ حديثٍ خبرٌ مِن غيرِ عَكسٍ، وَعَبَّرَ هنا الخبر لِيكُونَ اَشملَ

ترجمہ: تو میں اللہ تعالیٰ سے توفیق طلب کرتے ہوئے متن کی شرح وبیان میں کہتا ہوں کہ "خبر" علمائے اصول حدیث کے نزدیک "حدیث" کے ہم معنی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ "حدیث" وہ چیز ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کی جائے، اور "خبر" جو غیر رسول کی طرف منسوب کی جائے۔ اسی فرق کی بنا پر جو شخص تاریخ اور تاریخ جیسے امور (مثلاً حکایات وقصص) میں مشغول رہتا ہے اسے "اخباری ومؤرخ" کہا جاتا ہے اور جو سنت نبویہ علیٰ صاحبہا الف الف تحیہ میں اشتغال رکھتا ہے اسے "محدث" کہا جاتا ہے، (یہ بھی) کہا گیا ہے کہ "خبر وحدیث" میں عموم وخصوص کی نسبت ہے (یعنی خبر عام اور حدیث خاص ہے) لہٰذا ہر حدیث خبر ہوگی مگر ہر خبر حدیث نہیں ہوگی (بلکہ بعض خبر حدیث ہوگی اور بعض حدیث نہیں ہوگی)

متن میں (حدیث کی بجائے) خبر کی تعبیر اختیار کی، کیونکہ خبر (تینوں مذکورہ اقوال کے اعتبار سے) حدیث کو شامل ہے (پہلے قول یعنی دونوں الفاظ کے مترادف ہونے کی صورت میں یہ شمول ظاہر ہے، اور تیسرے قول کے لحاظ سے جب خبر عام مطلق ہے تو جب اعم کا ثبوت ہوگا تو اسی کے ضمن میں اخص بھی ثابت ہو جائے گا چنانچہ کہا جاتا ہے "كلّما ثبت الاعم ثبت الاخص" اور دوسرے قول کے اعتبار سے یہ شمول بایں صورت ہوگا کہ جب کتاب میں مذکور امور کا غیر رسول کی بات میں لحاظ کیا گیا ہے تو رسول کی بات میں یہ امور بدرجۂ اولیٰ ملحوظ ہوں گے، جبکہ لفظ حدیث صرف پہلے قول کے اعتبار سے خبر کو شامل ہوگا، دوسرے وتیسرے قول کے اعتبار سے نہیں اسی نکتہ کی بنیاد پر لفظ خبر کو اختیار کیا گیا ہے)۔

توضیح: (الخبر) لغت میں آگاہی کے معنی میں آتا ہے، نیز لغت میں خبر اس بات کو بھی کہتے ہیں جس سے کسی چیز کی آگاہی دی جائے۔ یعنی معنی اسمی ومصدری دونوں میں یہ لفظ مستعمل ہے۔

(الحديث) قدیم کی ضد یعنی جدید و نئی۔ اور کلام کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے چاہے وہ کلام قلیل ہو یا کثیر۔

(مرادف) لغت میں سواری پر ایک کے پیچھے دوسرے کا بیٹھنا۔ ایک لفظ جب دوسرے لفظ کے ہم معنی ہو تو انھیں مرادف کہا جاتا ہے۔

(بينهما عموم وخصوص مطلق) اس عبارۃ سے یہ نہیں معلوم ہو رہا تھا کہ ان میں کون عام اور کون خاص ہے "فكل حديث خبر من غير عكس" کا جملہ بڑھا کر اسی ابہام کو دور کیا ہے کہ حدیث خاص اور خبر عام ہے۔

خلاصۂ بحث:

خبر اصطلاحی کی تعریف میں تین اقوال ہیں:

(الف) حدیث کے مرادف ہے یعنی "خبر و حدیث" دونوں ایک ہیں (یہی جمہور محدثین کا قول ہے)

(ب) حدیث کے مغایر ہے، یعنی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب بات حدیث اور غیر رسول کی جانب منسوب خبر۔

(ج) حدیث سے عام ہے، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب حدیث اور جو رسول و غیر رسول کی جانب منسوب ہو وہ خبر ہے۔

سند کے تعدد و تفرد کے اعتبار سے خبر کی قسمیں

فهو باعتبارِ وُصُولِه اِلَينا (اِمَّا اَنْ يَكُونَ له طُرُقٌ) اَى اَسَانِيدُ كثِيرة؛ وَالْاِسناد: حِكَايَةُ طرِيق المَتْنِ.

ترجمہ: خبر ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے (نہ کہ دیگر اعتبار سے) یا تو اس کے لئے کثیر سندیں پائی جائیں (مصنف نے "طرق" کی شرح "اسانید کثیرۃ" سے کیوں کی ہے اس کی توجیہ بیان کر رہے ہیں کہ) "طُرُق" طریق کی جمع ہے اور فعیل کا صیغہ جمع کثرت میں "فُعُلٌ" بضم فا و عین کے وزن پر آتا ہے، اور جمع قلت میں "اَفْعِلَةٌ" کے وزن پر (لہذا طرق میں کثرت کا معنی موجود ہے) اور طرق سے مراد اسانید ہیں (اس لئے طرق کی شرح اسانید کثیرہ سے کی گئی ہے) اور اسناد: متن کے طریق کا نقل کرنا ہے۔

توضیح : "الاسناد" اور "السند" کی تعریف محدثین یوں کرتے ہیں:
الاسناد: هو حكاية طريق المتن "یعنی متن حدیث کے طریق کو نقل کرنا۔
السند: هو طريق المتن "یعنی سند متن حدیث کا طریق ہے۔
دونوں کی مذکورہ تعریف کے مطابق مثلاً جب آپ کہیں "حدثنا فلان، قال حدثنا فلان، تو اسے اسناد کہیں گے اور اس میں جو رواۃ متن حدیث سے پہلے مذکور ہیں وہ سند ہیں۔
تنبيه: محدثین بسا اوقات سند کا اطلاق مجازاً اسناد کے موقع پر اور اسناد کا اطلاق سند کی جگہ پر کردیتے ہیں، قرائن سے مراد متعین کی جاسکتی ہے۔

الخبر المتواتر

وَتِلكَ الكثرةُ اَحدُ شُرُوطِ التواتر اذا وَرَدَتْ (بلا) حَصْرِ (عَدَدٍ مُعَيَّنٍ) بَلْ تَكُونُ العَادةُ قد اَحالَتْ تَواطُؤَهُم على الكَذِبِ، وكذا وَقُوعَه مِنهم اِتّفاقًا مِن غَيرِ قَصدٍ، فَلَا مَعنٰى لِتعْيِينِ العَدَدِ عَلى الصحيحِ، ومنهم مَن عَيَّنَه فى الْاَربَعَةِ، وقيلَ: فى الخمسة، وقيل: فى السبعة، وقيل: فى العشرة، وقيل: فى الاثنى عشر، وقيل: فى الاربعين، وقيل: فى السبعين، وقيل: غيرذلك، وتَمَسَّكَ كُلُّ قَائلٍ بدليلٍ جَاءَ فيه ذكرُ ذلكَ العددِ فَاَفَادَ العِلْمَ، ولَيْسَ بِلَازِمٍ اَن يَطَّرِدَ فى غيرِه، لاحتمال الاختصاص، فاِذَا وَرَدَ الخبرُ كذلك، وانْضَافَ اِليه اَنْ يَسْتوِى الاَمْرُ فى الكثرةِ المذكورَةِ مِن اِبتِدَائِه اِلى انتهائه — والمرادُ بالاِسْتِواءِ اَنْ لا تَنْقُصَ الكثرةُ المذكورةُ فى بعضِ المواضع، لا اَنْ لا تَزِيدَ، اِذ الزيادةُ هٰهنَا مطلوبةٌ مِن بابِ الاولٰى — واَنْ يكونَ مُسْتَنِد انتهائِه الامرَ المُشَاهَدَ اوالمَسْمُوعَ، لا ما ثَبَتَ بِقَضِيَّةِ العقل الصِرفِ، فاِذا جَمَعَ هذه الشُروطَ الاربعة، وهى: عددٌ كثيرٌ احالت العادةُ تواطُؤَهم وتَوَافقهم على الكَذِبِ، رَوَوْا ذلكَ عن مثلهم من الابتداءِ الى الانتهاء، وكان مستَنَدُ انتهاءِهم الحِسَّ،

ترجمہ: اور یہ کثرت (جو اسانید کثیرہ کے ضمن میں ذکر کی گئی ہے) خبر متواتر کی شرطوں میں سے ایک (شرط) ہے جب وارد ہو کسی متعین تعداد میں حصر کا اعتبار کئے بغیر (یعنی اس کثرت میں یہ نہیں ہوگا کہ کسی خاص تعداد مثلاً چار، سات، دس، بارہ وغیرہ تک پہنچ جائے تو وہ متواتر ہوجائے گی) بلکہ (یہ ایسی کثرت ہو کہ اس کے سب راویوں کا) باہمی مشورہ سے بالقصد جھوٹ پر

متفق ہوجانے، یا ان سے اتفاقیہ بلا ارادہ کذب سرزد ہوجانے کو عادت محال شمار کرے، لہٰذا قول صحیح کے مطابق (اس میں) کسی عدد کی تعیین لایعنی اور بے فائدہ ہے۔

(جمہور کے اس قول صحیح کے بالمقابل بعض اہل اصول نے خبر متواتر کی کم سے کم تعداد کا عدد معین میں حصر کیا ہے، پھر اس عدد کی تعیین میں ان کی رائے مختلف ہوگئی ہے، جس کی کچھ تفصیل مصنف نے یہ بیان کی ہے) ان میں سے بعض نے اس تعداد کو چار میں متعین کیا ہے، (یہ لوگ اپنی رائے پر زنا کے گواہوں سے استدلال کرتے ہیں) اور کہا گیا ہے کہ یہ پانچ میں (محصور ہوگی (یہ لوگ لعان کے عدد سے حجۃ پکڑتے ہیں) اور کہا گیا ہے کہ سات میں (اس کے قائل یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ سات کی تعداد گواہی کے تینوں نصاب یعنی چار، دو اور ایک کی جامع ہے لہٰذا خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی یہ تعداد کافی ہوگی) اور کہا گیا ہے کہ دس میں (اس قول والوں کے پیش نظر "تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" الآیۃ ہے چنانچہ شیخ اصطخری کہتے ہیں کہ اقل جمع کثرت جو مفید للعلم ہے وہ دس ہے اس سے کم احاد ہیں لہٰذا ان سے علم حاصل نہیں ہوگا) اور کہا گیا ہے کہ بارہ میں (اس رائے کے لوگ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے نقباء کی تعداد سے استدلال کرتے ہیں جن کی تعداد قرآن نے بارہ بتائی ہے "وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا") اور کہا گیا ہے کہ چالیس میں (اس قول کے لوگ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ سے فرمایا: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" اور اہل تفسیر کے بیان کے مطابق اس وقت مسلمانوں کی تعداد چالیس تھی، لہٰذا یہی تعداد تواتر کے لئے بھی کافی ہوگی) اور کہا گیا ہے کہ ستر میں (اس کے قائلین نے آیت پاک "وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا" کو اپنی دلیل بنایا ہے) ان کے علاوہ دیگر تعداد میں بھی محصور ہونے کی بات کہی گئی ہے (مثلاً بیس، تیرہ، تین سو سے کچھ اوپر اعداد کے قائل بھی ہیں) یہ لوگ ان نصوص وآیت (حدیث وغیرہ) سے استدلال کرتے ہیں جن میں مذکورہ اعداد وارد ہوئے ہیں اور ان سے حصول علم ہوا ہے۔ (مصنف علام نے ان کے استدلال کو یہ کہہ کر رد کردیا کہ "لَيس بِلازِم أن يطَّرِد في غيره" یہ ضروری نہیں کہ اس کے علاوہ دیگر مواقع میں بھی یہی حکم ثابت ہو (یعنی یہ خاص اعداد جو کسی امر میں آئے ہیں اور ان سے علم حاصل ہوا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ اعداد جہاں بھی پائے جائیں مفید للعلم ہوں) کیونکہ خصوصیت کا احتمال (موجود) ہے یعنی یہ احتمال ہے کہ یہ عدد جس واقعہ میں آیا ہے خاص اسی واقعہ میں مفید للعلم ہے دیگر مواقع میں نہیں۔

توجب اس طرح کی خبر وارد ہواور اس کے ساتھ یہ شرط وابستہ ہو جائے کہ اس خبر کی ابتدار سے انتہار تک میں کثرت مذکورہ قائم و برقرار رہے-اس استواء و برقراری سے مراد یہ ہے کہ کثرت مذکورہ (راویوں کے) کسی طبقہ میں کم نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ اس کثرت میں (راویوں کے کسی طبقہ میں) زیادتی نہ ہواس لئے کہ باب خبر میں (راویوں کی) کثرت تو بدرجۂ اولیٰ مطلوب ہے (کیونکہ جب بغیر زیادتی کے علم حاصل ہو جائے تو زیادتی کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا)۔

(نیز اس کے ساتھ یہ شرط وابستہ ہو جائے) کہ خبر کی انتہار (یعنی آخری راوی) کا محل اعتماد دیکھی ہوئی یا سنی ہوئی بات ہو، نہ کہ ایسی بات ہو جو خالص عقل سے ثابت ہوئی ہو (جیسے صانع کا وجود، عالم کا حدوث وغیرہ)

توجب خبر ان چاروں شرائط کی جامع ہو جو یہ ہیں: (۱) راویوں کی تعداد کا کثیر ہونا، (۲) (راویوں کی اس کثرت کا) بالقصد یا بغیر قصد کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو عادت کا محال شمار کرنا۔ (۳) راویان خبر اپنے ہی جیسے راویوں سے ابتدار سے انتہار تک (اس خبر کو) روایت کریں۔ (۴) سند کے آخری راوی کا محل اعتماد امر محسوس کا ہونا (یعنی سند کا آخری راوی اپنے دیکھنے، سننے وغیرہ کو بیان کرے۔

توضیح : (من ابتدائه الى انتهائه) ابتدار خبر سے خبر کے ظاہر ہونے کا زمانہ اور انتہائے خبر سے اس کے ناقل کا زمانہ مراد ہے، مثلاً آنحضرت ﷺ سے ہم کوئی خبر نقل کریں تو ہم اس خبر کے انتہار ہوں گے اور حضرات صحابہ جن سے یہ ظاہر ہوئی ہے ابتدائے خبر ہوں گے۔ خبر کے متواتر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے ناقل ہر زمانہ و طبقہ میں ایسی کثرت سے پائے جائیں کہ ان سے جھوٹ کا وقوع بالقصد یا بلا قصد عادتاً محال ہو، اگر ناقلین کے کسی طبقہ میں خواہ وہ ابتدائی ہو یا درمیانی یا آخری یہ کثرت نہ پائی جائے تو وہ خبر متواتر نہیں ہوگی۔

(انْ لا تنقص الكثرة المذكورة الخ) یعنی اسقدر کم نہ ہو جائے کہ ان سے کذب کا وقوع عادتاً محال نہ ہو، یہ مراد نہیں ہے کہ ابتدار سند میں مثلاً راویوں کی تعداد سوتھی اور بعد کے طبقے میں یہ کم ہو کر مثلاً پچانوے، ننانوے رہ گئی تو یہ متواتر نہیں رہے گی کیونکہ اتنی کمی جو احالت العادة سے مانع نہیں ہے، تواتر کے لئے مضر نہیں ہے۔

(الامر المشاهَدَ او المسموعَ) اس موقع پر بطور خاص امر مشاہد (دیکھا ہوا) اور امر مسموع (سنا ہوا) کا ذکر کیا کیونکہ گفتگو رسول خدا ﷺ کے قول و فعل اور تقریر کے متواتر ہونے کی

ہے اور قول کا تعلق ''سمع'' سے اور فعل وتقریر کا تعلق بصر یعنی رویت سے ہے، ورنہ مطلق خبر کے متواتر ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ حواس یعنی ذوق، لمس، شم، سمع، بصر سے معلوم ہو، امر مشاہد و مسموع کی کوئی تخصیص نہیں۔

وَانضَافَ الٰی ذلك اَن یَصحَبَ خبرَهم اِفَادَةُ العلم لسامعه، فَهذَا هو المُتَواترُ، ومَا تَخَلَّفَتْ اِفَادَةُ العلمِ عنه كانَ مَشهُورًا فَقَط، فكلُّ متواتر مشهورٌ من غَیر عكس.

وقَد یُقالُ: اِنَّ الشُروطَ الاَربَعَةَ اِذَا حَصَلَتْ اِستَلْزَمت حُصولَ العلم، وهو كذلك فی الغالبِ، لٰكِنْ قَد یَتَخَلَّفُ عن البعض لِمَانِعٍ، وَقد وَضَحَ بِهٰذَا التَقْرِیرِ تَعْرِیفُ المتواتر.

ترجمہ: اور ضم ہو جائے ان چاروں مذکورہ شرطوں کی جانب (یہ پانچویں شرط) کہ سامع کے حق میں ان کی خبر افادۂ علم سے وابستہ ہو (یعنی ان کی خبر سننے والے کے لئے مفید علم ہو) تو ان شرائط کی حامل خبر متواتر ہے۔ اور جس خبر سے افادۂ علم پیچھے رہ جائے وہ فقط مشہور ہوگی پس ہر متواتر مشہور ہے بغیر عکس کے (یعنی ہر مشہور متواتر نہیں، اور بسا اوقات کہا جاتا ہے کہ جب یہ چاروں شرطیں حاصل ہو جاتی ہیں تو حصول علم لازم ہو جاتا ہے (لہٰذا اس آخری شرط کا اضافہ بے سود ہے، مصنف نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ) اکثر ایسا ہی ہوتا ہے (کہ ان شرائط کی موجودگی میں خبر سے حصول علم ہو جایا کرتا ہے) لیکن بعض خبر سے افادۂ علم پیچھے رہ جاتا ہے کسی مانع کی وجہ سے (مثلاً سامع کی غباوۃ وغیرہ) اس بنا پر اس آخری پانچویں شرط کا اضافہ کیا گیا ہے۔

توضیح: (وانضاف الی ذلك ان یصحب الخ) مصنف اس پانچویں شرط کے اضافہ میں منفرد ہیں جمہور کے نزدیک پہلی چاروں شرطوں سے متواتر کا تحقق ہو جاتا ہے، علاوہ ازیں متواتر کا موجب علم ہونا چاہتا ہے کہ پہلے تواتر کا وجود ہوگا پھر حصول علم، کیونکہ حصول علم متواتر کا اثر ونتیجہ ہے اور اثر، مؤثر کے بعد پایا جاتا ہے؛ جبکہ حصول علم کو متواتر کی شرطوں میں شمار چاہتا ہے کہ حصول علم پہلے ہو اور متواتر کا وجود اس کے بعد کیونکہ شرط، مشروط پر مقدم ہوا کرتی ہے اس لئے حصول علم کو شرط میں شمار کرنا اشکال سے خالی نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(**كل متواتر مشهور من غیر عكس**) مصنف کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ متواتر و مشہور میں نسبت عموم وخصوص کی ہے، جب کہ مصنف نے آگے چل کر ''مشہور'' کی جو تعریف کی

ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "متواتر و مشہور" کے درمیان نسبت تباین کی ہے اور یہی درست ہے اس لئے مصنف کا یہ قول نقد سے خالی نہیں، چنانچہ علامہ الجزائری توجیہ النظر، ج:۱،ص:۱۱۲ پر لکھتے ہیں: "واما النسبة بين المشهور والمتواتر فهی التباين... واما قول بعض الافاضل: "كل متواتر مشهور" فهو مما ينتقد، قال بعضهم: ولعله اراد بالمشهور المعنى اللغوی لا الاصطلاحی".

خلاصہ بحث:

اوپر مذکور تفصیل بتا رہی ہے کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کیلئے چار (یا بقول مصنف پانچ) شرطیں ہیں ان کے بغیر متواتر کا تحقق نہیں ہوگا۔

(۱) سند کی کثرت (کثرت کی کم سے کم تعداد میں علمائے اصول کے اقوال مختلف ہیں)

(۲) اس کثرت کا بالقصد باہمی مشورہ سے یا بلاقصد اتفاقیہ طور پر کذب وغلط پر متفق ہو جانا عادۃً محال ہو۔

(۳) اس کثرت کا سند کے جمیع طبقات میں پایا جانا۔

(۴) خبر کا محل اعتماد امر محسوس ہو مثلاً سمعنا یا رأینا وغیرہ (اگر خبر کا محل اعتماد امر معقول ہو مثلاً صانع کا وجود وغیرہ تو اس وقت خبر متواتر نہیں ہوگی۔

مصنف نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ کیا ہے۔

(۵) خبر کا اپنے سامع کے لئے مفید علم ہونا۔

وخِلافُه قد يرِدُ بِلا حَصْرٍ أيضًا، لكِنْ مع فَقْدِ بعضِ الشروطِ، (اَوْ مَعَ حصرٍ بِمَا فوق الاثنين) اَى بثلاثةٍ فصاعدًا، مالَم تَجتَمِع شروطُ التواترِ، (اوبهما) اَى باثنين فقط (اَو بواحدٍ) فقط، والمراد بقولنا: "اَنْ يَرِدَ باثنين" اَن لايَرِدَ باقلَّ منهما، فَاِنْ وَرَدَ باَكثرَ فی بعضِ المَواضعِ مِن السَنَدِ الوَاحدِ لا يَضُرُّ، اِذْ الاقلُّ فی هذا الفنِ يَقْضِی علی الاکثر. (فالاول: المتواتر)

تنبیہ: متن کی عبارت "اما ان يكون له طرق بلا عدد معين الخ" سے یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ ہر وہ خبر جس کی سند غیر محصور ہو وہ متواتر ہوگی، "خلافه قد يرد بلا حصر ايضاً" سے اسی توہم کو دور کر رہے ہیں۔

ترجمہ: اور خبر غیر متواتر بھی عدد غیر محصور سے وارد ہوتی ہے، مگر (شرح میں مذکور) بعض

شرائط کے نہ ہونے کے ساتھ (اور کبھی وارد ہوتی ہے تعداد کے) حصر کے ساتھ جو دو سے اوپر ہوتی ہے یعنی تین یا اس سے زائد تاوقتیکہ شرائط تواتر اکٹھا نہ ہوں، یا صرف دو کے ساتھ، یا صرف ایک کے ساتھ، اور ہمارے قول "ان یرد باثنین" کی مراد یہ ہے کہ (سلسلۂ سند میں کسی جگہ) دو (راوی) سے کم سے وارد نہ ہو لہٰذا اگر سند واحد کی بعض جگہوں میں دو سے زائد کے ساتھ وارد ہو تو یہ زیادتی مضر نہیں ہوگی، کیونکہ اقل اس فن میں اکثر پر حاکم وغالب ہوتا ہے، پس اول ہی متواتر ہے (برخلاف بعد میں مذکور تینوں کے کہ وہ خبر آحاد ہیں)

توضیح: فصائدًا حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، تقدیر عبارت یوں ہے "فذهب العدد من الثلاثة صاعداً" حال کا عامل ذَهَبَ محذوف ہے، جن مقامات میں حال کے عامل کو جوباً قیاساً حذف کیا جاتا ہے، ان میں ایک مقام یہ بھی ہے کہ حال تدریجاً زیادتی قیمت وغیرہ کو بیان کرے اور مقرون بالفاء یا ثم ہو چنانچہ کہتے ہیں بعته بدرهم فصاعدا، او ثم صاعدا. او قرأت كل يوم جزأ من القرآن فزائداً، او ثم زائداً.

خبر متواتر کا حکم اور علم ضروری ونظری کی تعریف

وهو (المُفِيْدُ للعلم اليقينيّ) فَاَخرجَ النَظرِىَّ على مَا ياتى تقرِيرُه (بشُروطِه) اَلّتى (تَقَدَّمَتْ) وَالْيَقِيْنُ هو الاعتقادُ الجَازِمُ المُطَابِقُ، وهذا هو المعتمدُ اَنّ الخبرَ المتواتِرَ يُفِيدُ العلمَ الضرورى، وهوَ الَّذِى يَضْطَرُّ الِانسانُ اليه بحيثُ لاَيُمْكِنُ دفعه.

وَقِيلَ: لايُفِيدُ العلمَ اِلاّ نظرِيًّا، وَلَيْسَ هٰذا بِشَىْءٍ؛ لِاَنَّ العلمَ بالمتَواتِرِ حاصِلٌ لِمَنْ لَيْسَ له اَهْلِيَّةُ النظر كَالعَامِى.

اذا النظر: ترتيبُ امورٍ مَعْلُومَةٍ اَوْ مَظْنُونَةٍ يَتَوصَّلُ بِها اِلٰى معلومٍ او مظنون، وليس فى العامى اهلية ذلك، فلَو كانَ نظرِيًّا لَمَا حَصَلَ لهم.

ترجمہ: اور خبر متواتر (بنفسہ) فائدہ دیتی ہے علم یقینی کا - پس (المفید کی قید سے) نظری کو خارج کر دیا جس کی تقریر آرہی ہے - اپنی ان شرطوں کے ساتھ جس کا بیان گزر چکا ہے، اور یقین (نام ہے) پختہ، واقع کے مطابق اعتقاد کا (یقین کی اس تعریف سے ظن، شک، جہل مرکب اور تقلید فاسد خارج ہو گئے) اور یہی قابل اعتماد (قول) ہے کہ خبر متواتر فائدہ دیتی ہے علم

ضروری کا۔ اور علم ضروری وہ ہے جس کے جاننے اور یقین کرنے پر انسان مجبور ہو جاتا ہے اس طور پر کہ اسے (اپنے آپ سے) دور کرنا بس میں نہیں ہوتا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ خبر متواتر صرف علم نظری کا فائدہ دیتی ہے، لیکن یہ قول نا قابل اعتماد ہے، اس لئے کہ متواتر سے علم ایسے شخص کو بھی حاصل ہو جاتا ہے، جسے نظر کی اہلیت نہیں ہوتی جیسے عام آدمی، کیونکہ نظر امور معلومہ یا مظنونہ کا (اس طور پر) مرتب کرنا ہے کہ ان امور کے ذریعہ (غیر معلوم یا ظن تک پہنچا جائے اور عامی کو اس ترتیب کا سلیقہ نہیں ہوتا، لہٰذا (متواتر کے ذریعہ حاصل علم) اگر نظری ہوتا تو ایسے عام لوگوں کو حاصل نہیں ہوتا۔

توضیح : (المفید للعلم) لفظ "الیقینی" کے ذریعہ نظری سے احتراز محل اشکال ہے کیونکہ علم نظری یقینی بھی ہوتا ہے اور ظنی بھی، اس لئے یقینی سے نظری کا احتراز کیونکر ہوسکتا ہے، لہٰذا یہ احتراز لفظ المفید سے مانا جائے کیونکہ خبر کی جانب مفید للعلم ہونے کی نسبت سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ متواتر کسی دوسرے امر کی معاونت سے نہیں بلکہ بنفسہ مفید للعلم ہے۔

(بشروطه) یہ الاول سے متعلق ہے یعنی الاول مع شروطه هو المتواتر.

(ان الخبر المتواتر) هٰذا هو المعتمد کا بیان ہے اور ان سے پہلے مِنْ بیانیه مقدر ہے۔

(لا یمکن دفعه) چونکہ علم یقینی کا حصول بھی انسان کی قدرت میں نہیں ہے (کیونکہ اس کا حصول ایسے امور پر موقوف ہے، جو انسان کے بس میں نہیں ہیں) تو اس علم کے دفع کی بھی اسے قدرت نہیں ہوگی۔

(قیل لا یفید الا نظریا) اس قول کے قائل اشاعرہ میں امام الحرمین اور معتزلہ میں ابو الحسین البصری اور عبد اللہ بن احمد الکعبی ہیں۔

اصل (نخبۃ الفکر) میں متواتر کی شرائط کو مبہم رکھنے کی وجہ اور علم ضروری و نظری کے درمیان فرق

وَلاحَ بهذا التقرير الفَرقُ بَيْنَ العلم الضروری والعلمِ النظری؛ اذ الضروری يُفِيْدُ العلمَ بلا استدلال، والنظری يُفيدُه لكن مع الإستِدلالِ على الافادة، وأنَ الضروریَّ يَحْصُلُ لكل سامعٍ، والنظریّ لا يَحصل اِلَّا لِمَن فيه اهليةُ النظرِ.

وإنّما اَبهَمتُ شروطَ المتواتر في الاَصلِ لِاَنّه على هذه الكَيفِيَة لَيسَ مِن مباحث علمِ الاسنادِ، اذ علمُ الاسناد يُبحَثُ فيه عن صِحةِ الحديثِ اَو ضُعفِه لِيُعمَلَ به اَو يُترَكَ مِن حَيثُ صِفَاتُ الرجال، وصِيغِ الاداء، والمتواترُ لا يُبحَثُ من رِجالِه بل يجب العملُ به مِن غير بحثٍ.

ترجمہ: اس تقریر سے ظاہر ہوگیا فرق علم ضروری اور علم نظری کے درمیان! (۱) کہ ضروری مفید علم ہے بغیر استدلال کے (یعنی علم ضروری حاصل کیا جاتا ہے بغیر کسب) اور نظری مفید علم ہے مگر استفادہ پر استدلال کے ساتھ، (یعنی علم نظری کسب کے ذریعہ مستفاد ہوتا ہے) (۲) اور علم ضروری ہر سننے والے کو حاصل ہوجاتا ہے، اور علم نظری صرف اسی کو حاصل ہوتا ہے جس میں نظر کی اہلیت ہو۔

اور میں نے اصل (نخبۃ الفکر) میں متواتر کی شرطوں کو صرف اس لئے مبہم رکھا کہ متواتر اس کیفیت کے ساتھ (جو شرح میں مذکور ہے) علم اسناد کے مباحث میں سے نہیں ہے، کیونکہ علم اسناد میں بحث کی جاتی ہے حدیث کے صحیح اور ضعیف ہونے کے متعلق راویوں کی صفات اور حدیث کی روایت کے الفاظ کے اعتبار سے تاکہ (صحیح کے مطابق) عمل کیا جائے اور (ضعیف ہونے کی صورت میں) عمل ترک کردیا جائے، اور متواتر کے رجال (کی صفات وغیرہ) سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ بغیر بحث وتحقیق کے اس پر عمل واجب ہوتا ہے (کیونکہ متواتر بجائے خود ذریعۂ یقین ہے خواہ اس کے بیان کرنے والے فساق بلکہ کفار ہی کیوں نہ ہوں اس لئے کسی خبر کے متواتر ہوجانے کے بعد اس کے ناقلین کی عدالت، حفظ کی قوت وغیرہ میں بحث کی ضرورت نہیں)

فائده: ذَكَرَ ابنُ الصلاح اَنَّ مثالُ المتواترِ على التفسيرِ المتقدمِ يَعِزُّ وجودُه، اِلّا اَنْ يُدَّعَى ذلك في حديث: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأ مَقعَدَهُ مِنَ النَّار"

وَمَا اِدَّعَاه مِن العِزَّة ممنوعٌ، وكَذا مَا ادعاه غَيرُ مِنَ العَدمِ، لِاَنَّ ذلك نَشَأَ عن قِلةِ الاطلاعِ على كثرة الطُرُقِ، واَحوال الرجال، وصِفَاتِهم المُقتَضية لِإبعاد العادة اَنْ يَتَواطَؤُا على الكِذب، او يحصل مِنهم اِتِّفاقًا.

وَمِن اَحسَن ما يُقرّرُ به كونُ المتواتر موجودًا وجودَ كثرةٍ في الاحاديث: اَنّ الكتبَ المشهورة المُتَدَاوَلَة بِاَيْدِي اهلِ العلمِ شرقًا وغَربًا،

المقطوعَ عندهم بصحّة نِسبَتِها اِلی مصنفِيها، اِذا اِجتَمَعتْ علی اِخراج حديث، وتَعَدَّدَتْ طُرُقُه تَعَددًا تُحِيلُ العادةُ تَوَاطُؤهم علی الكذبِ، الی آخرِ الشروطِ، افادَ العلمَ اليقيني بصحّة نسبته الی قائِله، ومثلُ ذلك فی الكتبِ المشهورةِ كثيرٌ.

ترجمہ: فائدہ: ابن الصلاح نے ذکر کیا ہے کہ متواتر کی مثال گذشتہ تفسیر وبیان کے مطابق کمیاب ہے، البتہ حدیث "من كذب عليّ متعمدًا الخ" کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔

حدیث متواتر کی کمیابی کا ان کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا گیا ہے، تو بھی ابن الصلاح کے علاوہ نے جو دعویٰ کیا ہے حدیث متواتر کے غیر موجود ہونے کا (غیر مسلّم ہے) کیونکہ یہ دونوں دعوے پیدا ہوئے ہیں سندوں کی کثرت اور رجال کے احوال اوران کی صفات پر واقفیت کی کمی سے، جو چاہتی ہیں عادت کے بعید (محال) سمجھنے کو کہ (ان صفات سے متصف) بالقصد جھوٹ پر اتفاق کرلیں گے، یاان سے کذب وغلط اتفاقیہ طور پر واقع ہوجائے گا۔

اورسب سے بہتر دلیل جس سے ثابت ہوتا ہے احادیث میں متواتر کا کثرت سے موجود ہونا (یہ ہے) کہ وہ مشہور کتابیں جو اہل علم کے ہاتھوں میں ہیں چہار جانب رائج ہیں جن کی نسبت ان کے مصنّفین کی جانب علماء کے نزدیک قطعی طور پر صحیح ہے، جب اکٹھا ہوجائیں کسی حدیث کی تخریج پر اوراسکی سندیں اس قدر ہوجائیں کہ عادت محال ٹھہرائے ان کے بالقصد جھوٹ پر متفق ہوجانے کو (اوراس میں سب شرطیں) آخر تک (جمع ہوجائیں) تو وہ اس علم یقینی کا فائدہ دے گی کہ اس حدیث کی نسبت اس کے قائل کی جانب صحیح ہے۔اورایسی حدیثیں کتب مشہورہ (مثلاً صحیحین، موطاء، سنن اربعہ، مسند احمد وغیرہ) میں بہت ہیں۔

تشریح: حضرات محدثین متواتر کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: (۱) متواتر اسنادی: جس کا لفظ ومعنی دونوں متواتر ہو، اسے متواتر لفظی بھی کہاجاتا ہے۔ (۲) متواتر معنوی جس کا معنی متواتر ہو اور لفظ غیر متواتر، اس کو متواتر قدر مشترک بھی کہتے ہیں، احادیث رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم میں بلا اختلاف تواتر معنوی کثرت سے پائی جاتی ہیں، البتہ تواتر اسنادی (جو زیر بحث ہے) میں ان کی آرار مختلف ہوگئیں، اس سلسلے میں مصنف نے تین اقوال ذکر کئے ہیں۔

(۱) ذخیرۂ حدیث میں متواتر کا وجود نہیں ہے۔ حافظ ابوحاتم محمد بن حیان المعروف بہ ابن

حبان المتوفی ۳۵۴ھ اور حافظ ابوبکر محمد بن موسیٰ الحازمی المتوفی ۵۸۴ھ کی رائے یہی ہے۔

(۲) مجموعۂ احادیث میں متواتر نادر الوجود اور نہایت کمیاب ہے، صرف ایک حدیث یعنی "من کذب علیّ متعمدًا الخ" کے بارے میں تواتر کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے (دیگر میں یہ دعویٰ ممکن نہیں) حافظ ابوعمرو عثمان بن الصلاح المتوفی..... اسی کے قائل ہیں۔

(۳) حافظ ابن حجر (مصنف کتاب) اور بہت سارے محدثین کے نزدیک احادیث متواترہ کثیر تعداد میں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ حافظ سخاوی نے فتح المغیث، ج:۲، ص:۲۰-۲۲ میں اٹھارہ سے زائد ان احادیث کو نقل کیا ہے جنھیں ان کے شیخ حافظ ابن حجر نے متواتر احادیث میں شمار کیا ہے، ان میں حدیث الشفاعة، حدیث الحوض، حدیث من بنی للّٰہ مسجدًا، حدیث رؤیة اللّٰہ فی الآخرہ، حدیث الائمة من قریش وغیرہ ہیں۔ ائمہ حدیث نے اس باب میں مستقل کتابیں تالیف کی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

۱- الازھار المتناثرة فی الاخبار المتواترة: تالیف حافظ جلال الدین سیوطی۔

۲- قطب الازھار: یہ بھی حافظ سیوطی کی تصنیف ہے، جو پہلی کی تلخیص ہے۔

۳- نظم المتناثر من الحدیث المتواتر: علامہ محمد جعفر الکتّانی کی مرتب کردہ ہے۔

مصنف علّام نے اپنے موقف پر جو دلیل پیش کی ہے وہ دو مقدموں سے مرکب ہے، پہلا مقدمہ ان الکتب المشھورة سے شروع ہوکر الی آخر الشرط پر ختم ہوا ہے اور دوسرا "ومثل ذلك فی الکتب المشھورة کثیرة" ہے، پہلے مقدمہ میں کوئی نزاع نہیں ہے، لیکن دوسرے مقدمہ کو وہ محدثین تسلیم نہیں کرتے جو حدیث متواتر کے نادر الوجود یا معدوم الوجود کے قائل ہیں۔ چنانچہ مصنف کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا اپنے حاشیہ "القول المبتکر" میں لکھتے ہیں، قوله: "ومثل ذلك کثیر" قلت: دعوی مجردة فلایفید فی محل النزاع" یعنی مصنف کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور موقع اختلاف میں ایسا دعویٰ بے سود ہوتا ہے۔

بعض شارحین نے اس مذکورہ اختلاف کو لفظی قرار دیا ہے۔ کہ جو لوگ حدیث متواتر کے ثبوت کے مانع ہیں وہ تواتر لفظی کے مانع ہیں اور جو حدیث متواتر کے مثبت ہیں وہ تواتر معنوی کے مثبت ہیں، لہٰذا دونوں رایوں میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، محض الفاظ وتعبیر کا اختلاف ہے۔

الحدیث المشھور والمستفیض:

(والثانی) — وھو اولُ اَقسام الاحاد — ماله طُرُقٌ مَحصُورَةٌ بِاکثَر مِن

اثنین، وهو (المشهورُ) عند المحدثین سُمِّیَ بِذٰلك لِوُضُوحِه (وهو المستَفِیضُ علی رايٍ) جماعةٍ من ائمّةِ الفُقهاءِ، سُمِّیَ بِذٰلك لِاِنْتِشَارِه، مِن فَاضَ الماءُ یَفِیضُ فَیْضًا، ومنهم مَن غَایَرَ بین المستَفِیضِ والمشهورِ، بِاَنَّ المستفیضَ یَکون فی اِبتِدَائِه واِنْتِهائِه سواءٌ والمشهورُ اعمُّ مِن ذلك، ومنهم مَن غَایَرَ علی کیفیةٍ اُخریٰ، ولیس مِن مباحث هذا الفنِ.

ثم المشهورُ یُطلَقُ علی مَا حُرِّرَ هٰهنا، وعلی مَا اِشتَهَرَ علی الاَلْسِنَةِ، فَیَشْمِلُ علی مَاله اسنادٌ واحدٌ فصاعِدًا، بل علی مالا یُوجَدُ له اسناد اصلاً.

ترجمہ: اور (اقسام اربعہ میں سے) دوسری (جو متواتر کی مقابل) احاد کی قسموں میں پہلی ہے۔ وہ حدیث ہے جس کی متعینہ سندیں دو سے زیادہ ہوں یہی "مشہور" ہے محدثین کے نزدیک، اس کا یہ نام اس کی شہرت کی بنار پر رکھا گیا ہے، اور یہی "مستفیض" ہے ائمہ فقہار کی ایک جماعت کی رائے پر، (یعنی مشہور و مستفیض باہم مرادف ہیں) اس کا نام مستفیض اس کے منتشر و عام ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے (اور لفظ مستفیض) فَاضَ الماءُ یَفِیضُ فیضاً سے (مشتق) ہے، اور بعض فقہار نے مستفیض و مشہور کے درمیان فرق بایں طور کیا ہے کہ مستفیض (کے راوی سند کی) ابتدار وانتہار (اور درمیان میں) یکساں ہوں گے (یعنی ابتدار سند سے آخر تک راوی دو سے زائد ہوں گے) اور مشہور اس سے عام ہے (یعنی مشہور میں یہ شرط نہیں کہ اول سند میں راوی دو سے زیادہ ہوں جبکہ مستفیض میں یہ شرط ہے اور بعض فقہار نے دیگر کیفیت پر فرق کیا ہے (یعنی جس حدیث کو امت کی تلقی بالقبول حاصل ہو جائے وہ مستفیض ہے خواہ اس کے راوی ایک یا دو ہی ہوں (اس صورت میں) وہ فن اسناد کے مباحث میں (شامل) نہیں ہے (کیونکہ) تلقی بالقبول کی وجہ سے وہ ازقبیل متواتر ہو گئی اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ متواتر علم اسناد کی بحث سے خارج ہے۔)

پھر "مشہور" کا اطلاق (اکثر) اس صورت پر کیا جاتا ہے جو اس جگہ ذکر کی گئی ہے۔ اور کبھی اس (حدیث) پر جو زبانوں پر مشہور ہوتی ہے (اس لغوی معنی میں استعمال کے لحاظ سے) مشہور اس حدیث کو شامل ہوگی جس کی اسناد ایک یا ایک سے زائد ہو بلکہ جس میں سرے سے اسناد (ثابت) نہ پائی جائے (اسے بھی شامل ہوگی)

توضیح: (والثانی) وهو اول اقسام الاحاد الخ) "الثانی" مبتدار ہے اور المشہور اس کی خبر ہے، اور وهو اوّل اقسام الخ جملۂ معترضہ ہے اور "وماله طرق الخ" اول اقسام

سے بدل ہے، اور "وھو" کا اعادہ فاصلہ کے طویل ہوجانے کی بنار پر کیا گیا ہے۔ فتدبر

خلاصۂ بحث:

مشہور کی اصطلاحی تعریف: مشہور وہ خبر ہے جس کو ہر طبقہ میں دو سے زاید روایت کریں۔
مستفیض کی اصطلاحی تعریف: اس میں مصنف نے تین اقوال نقل کئے ہیں:
(الف) مستفیض، مشہور ہی کا دوسرا نام ہے (یعنی دونوں مرادف ہیں)
(ب) مشہور، مستفیض سے عام ہے (کیونکہ مستفیض میں شرط ہے کہ اس کی سندیں از ابتدار تا انتہار یکساں ہوں کہ کسی طبقہ میں تین راوی سے کم نہ ہوں جبکہ مشہور کی ابتدار سند میں یہ شرط نہیں ہے یعنی اگر ابتدار سند میں ایک ہی راوی ہو اور دوسرے تیسرے طبقہ میں دو سے زاید ہوں تو وہ مشہور ہوگی مگر مستفیض نہیں ہوگی۔
(ج) مستفیض وہ خبر ہے جسے تلقی بالقبول حاصل ہو (چاہے اس کی سند ایک ہی ہو) مستفیض اس تعریف کے اعتبار سے علم اسناد کی بحث سے خارج ہوگی کیونکہ تلقی بالقبول کی بنار پر وہ از قبیل متواتر ہوگئی اور سابق میں معلوم ہو چکا ہے کہ علم اسناد میں متواتر سے بحث نہیں کی جاتی۔
(مصنف نے اس تیسرے قول کو "علی کیفیة أخریٰ" سے تعبیر کیا ہے۔
مشہور غیر اصطلاحی: وہ حدیث ہے جو عام زبانوں پر مشہور ہو، (اس استعمال کے لحاظ سے مشہور کی مصداق وہ حدیثیں بھی ہوں گی جن کی اسناد ایک ہی ہو، یا سرے سے ان کی کوئی ثابت سند نہ ہو جیسے "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" اور "وُلِدتُ فی زمن الملك العادِل کسری" وغیرہ کہ زبانوں پر مشہور ہیں حالانکہ یہ موضوع ہیں اور ان کی کوئی ثابت سند نہیں ہے)
مشہور غیر اصطلاحی کی بہت سی قسمیں ہیں مثلاً مشہور بین المحدثین، مشہور بین الفقہار، مشہور بین المحدثین والفقہار والعوام وغیرہ۔ اس نوع کی مشہور میں حضرات علمار نے بہت سی کتابیں مرتب کی ہیں جن میں المقاصد الحسنة فیما اشتھر علی الالسنة للسخاوی اور کشف الخفا ومزیل الالباس فیما أشتھر من الحدیث علی السنة الناس، اسماعیل عجلونی کی اپنے موضوع پر جامع اور نہایت مفید ہیں۔

الحدیث العزیز:

(الثالث: العزیز) وھو اَنْ لا یَرویه اَقلُّ من اِثنینِ عن اِثنینِ. وَسُمِّیَ بِذلك

اِمّا لقِلّةِ وجودِه، واِمّا لکونه عَزَّ ای قَوِی لِمَجِیْئِهِ مِن طَرِیقٍ آخَرَ.

(وَلَیْسَ شرطاً لِلصَّحیحِ خِلافًا لِمَنْ زَعَمَهٗ) وهو ابو علی الجُبّائی من المعتزلَة، والیه یُوْمِئ کلامُ الحاکم ابی عبدالله فی "علوم الحدیث" حَیْثُ قال: الصحیحُ هو الذی یَروِیه الصحابی الزائلُ عنه اسمُ الجَهالةِ، بأنْ یکونَ له راویان، ثم یَتَدَاوَلُه اهلُ الحدیثِ الی وقتنا کالشَهادةِ علی الشَهادةِ.

ترجمہ: (اقسام اربعہ کی) تیسری عزیز ہے، اور عزیز وہ حدیث ہے جسے دو سے کم دو سے کم سے روایت نہ کریں (یعنی سند کے کسی بھی طبقہ میں دو سے کم نہ پائے جائیں اگرچہ بعض طبقات میں تین یا تین سے زیادہ ہوں کیونکہ اعتبار اقل طبقہ کا ہی ہوتا ہے) عزیز کی تعریف کے بعد اس سے متعلق تین فوائد ذکر کر رہے ہیں:

فوائد: (۱) اور حدیث کا عزیز ہونا صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، برخلاف اس شخص کے جس کا یہ خیال ہے، اور یہ ابوعلی جُبائی ہیں، اور اسی کی جانب اشارہ کر دیا ہے "علوم الحدیث" میں ابو عبداللہ الحاکم کا کلام، کیونکہ وہ لکھتے ہیں: صحیح وہ حدیث ہے جسے روایت کریں ایسے صحابی جن سے جہالت دور ہوگئی ہو (یعنی وہ مجہول نہ ہوں) بایں طور کہ ان سے روایت کرنے والے دو ہوں، پھر لیا ہو اسے علماء حدیث نے یکے بعد دیگرے ہمارے زمانہ تک (یعنی علماء حدیث مسلسل اس حدیث کی روایت ہمارے زمانہ تک کرتے رہے ہوں) شہادۃ علی الشہادۃ کی طرح۔

توضیح: ابوعبداللہ الحاکم کے کلام سے اس جانب ایماء واشارہ اس طور پر ہوگا کہ ان کے قول "بِاَنْ یکونَ له رَاوِیَانِ" میں "با" کو بمعنی مع اور "له" کی ضمیر مجرور کا مرجع حدیث اور راویان کا متعلق "من النبیِ صلی اللّٰه علیه وسلم، او مِن الصحابی" کو محذوف مانا جائے، اس وقت عبارت کی تقدیر یہ ہوگی "الصحیح هو الذی یرویه الصحابی مع ان یکون لذلك الحدیث راویان عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم، او عن الصحابی"، یعنی صحابی سے روایت کرنے والے دو تابعی ہوں، اس تقدیر عبارت کی صورت میں ان کے کلام کا حاصل معنی یہ ہوگا کہ سند کے پہلے اور دوسرے طبقے میں دو راویوں کا وجود لازمی ہے اور بقیہ طبقات میں یہ تعدد "ثم یتداوله اهل الحدیث" سے ماخوذ ہوگا۔

لیکن امام حاکم کی عبارت کا یہ معنی سمجھنا فہم کی خطاء ہے، بلکہ اس عبارت سے ان کی مراد یہ بیان کرنا ہے کہ حدیث صحیح میں شرط ہے کہ اس کے راوی ہر طبقہ میں مشہور غیر مجہول ہوں، راوی

صحابی میں شہرت کی علامت یہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے کم از کم دو تابعی ہوں، اسی طرح تابعی میں بھی شہرت کی علامت یہی ہے البتہ تابعی سے روایت کرنے والے تبع تابعی کی شہرت کی علامت یہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے دو سے زائد ہوں اور بخاری و مسلم کے شیوخ میں شہرت کی علامت - حاکم کے قول کے مطابق - ان کا عدالت میں مشہور ہونا ہے۔ عدالت کی شہرت، روایت کی شہرت سے اعلیٰ وارفع ہے۔

کیونکہ اگر امام حاکم کی غرض تعدد رواۃ کی مشروط کا بیان ہوتا تو اس طویل عبارت کی بجائے مختصر الفاظ میں یوں کہتے: "الحديث الصحيح الذى يرويه صحابيان مشهوران ومنهما تابعيان مشهوران..." چنانچہ حافظ ابن حجر النکت ص:۴۲ میں لکھتے ہیں "والظاهر ان الحاكم لم يرد ذلك، وانما اراد فى الكتابين من الصحابة فمن بعدهم يشترط ان يكون له راويانِ فى الجملة" اسلئے اس موقع پر حاکم کی اس عبارت کا نہ پیش کرنا ہی زیادہ مناسب تھا۔

عصر حاضر کے مشہور محقق عالم و محدث شیخ عبدالفتاح ابوغدہ متوفی ۱۴۱۷ھ نے "ثلاث رسائل فى مصطلح الحديث" کی تعلیق، ص:۱۲۹-۱۳۳، نیز ظفر الامانی بشرح مختصر السید الشریف الجرجانی مصطلح الحدیث کے استدراک، ص:۵۶۳-۵۶۴ میں امام حاکم کے اس کلام کی مراد کی تعیین میں بڑی محققانہ بحث کی ہے اسے ضرور دیکھ لیا جائے۔

(وسُمّى بذلك اما لقلة وجوده او لكونه عَزّاى قوى) لفظ "عزیز" عَزَّ يَعِزُّ باب ضرب سے یا عَزّ يَعَزُّ باب فتح سے صفت مشبہ ہے۔ باب ضرب سے مشتق ہونے کی صورت میں بمعنی نادر نہایت کمیاب ہوگا، اور باب فتح سے ماخوذ ہونے کے وقت قوی وطاقت ور کے معنی میں ہوگا چونکہ حدیث عزیز، نادر الوجود و کمیاب ہے، نیز دو سندوں سے مروی ہونے کی بناء پر حدیث غریب سے قوی ہے اس لئے دونوں بابوں سے اس کا اشتقاق صحیح ہے۔

(ابو على الجُبّائى) جُبّائی، جُبّی کی جانب خلاف قیاس نسبت ہے۔ جو خوزستان کے مضافات میں ایک شہر یا گاؤں کا نام ہے، معتزلہ کے رئیس و امام ابوعلی محمد بن عبدالوہاب متوفی ۳۰۳ھ اسی جُبّی کی جانب منسوب ہیں۔ تفصیل کیلئے معجم البلدان للحموی کی مراجعت کی جائے۔

---

(۲) وصَرَّح القاضى ابوبكر بنُ العَربى فى "شرح البخارى" بانّ ذلك شرطُ البخارى، وَاَجابَ عَمّا اُورِدَ عليه من ذلك بجواب فيه نظر؛ لاَنّه قال:

فإنْ قيل: حديث "الأعمالُ بالنيّاتِ" فردٌ، لم يروه عن عمرؓ إلاّ علقمة؟ قال: قلنا قد خَطَبَ به عمرُ على المنبرِ بحضرةِ الصحابةِ، فلولا أنّهم يَعْرِفونه لأنكَرُوه - كذا قال - وتُعُقِّبَ بانه لا يَلْزِم مِن كونِهم سَكَتُوا عنه أن يَكُونُوا سَمِعُوه مِن غيرِه، وبأنَّ هذا لو سُلِّمَ في تَفَرُّدِ عمر - رضي الله تعالىٰ عنه - مُنِعَ في تَفَرُّدِ عَلْقَمَةَ عنه، ثم تفرّدِ محمد بن ابراهيم به عن عَلقمةَ، ثم تفرّدِ يحيى بن سعيد به عن محمد، على ما هو الصحيحُ المعروف عند المحدثين، وقد وَرَدَتْ لهم مُتَابَعَاتٌ لا يُعْتَبرُ بها لضَعْفِها. وكذا لا نُسَلِّمُ جَوابَه في غير حديث عمر - رضي الله تعالىٰ عنه - قال ابنُ رُشَيْد: ولقد كان يَكفِي القاضِي في بُطلان ما ادّعىٰ - انه شرطُ البخاري - اوّلُ حديثٍ مذكورٍ فيه.

ترجمہ: قاضی ابوبکرابن العربی نے ''شرح بخاری'' میں صراحت کی ہے کہ حدیث کے راوی کا دو ہونا امام بخاری کی شرط ہے (یعنی صحیح بخاری میں اسی حدیث کو لاتے ہیں جس کی سند کم از کم دو ہو) اور قاضی نے جواب دیا ہے اس اشکال کا جو ان پر وارد کیا گیا ہے ایسے جواب سے جس میں بحث و تأمل ہے، کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث "الاعمالُ بالنیّاتِ" منفرد ہے اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بجز علقمہ کے کسی نے روایت نہیں کیا ہے؟ (حالانکہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے) تو ہم (اس کے جواب میں) کہیں گے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے برسرِ منبر صحابہ کی موجودگی میں اس حدیث کو بیان کیا تو اگر وہ حضرات اس حدیث کو نہ جانتے تو (اس کے ماننے سے) انکار کر دیتے۔ قاضی نے (جواب میں) یونہی کہا ہے۔ (ان کے جواب کو) بایں طور رد کر دیا گیا ہے کہ صحابہ کے اس حدیث کو سن کر خاموش رہ جانے سے لازم نہیں آتا کہ انھوں نے غیر عمرؓ سے بھی اس کو سنا ہے (بلکہ حضرت عمر کی صداقت و عدالت کی بنا پر خاموش رہے کہ وہ صحیح بیان کر رہے ہیں)

(ان کے جواب کو) یوں بھی رد کر دیا گیا ہے کہ بالفرض اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تفرد کے بارے میں یہ جواب تسلیم کر لیا جائے تو (حضرت عمرؓ سے) علقمہ کے تفرد، علقمہ سے محمد بن ابراہیم کے تفرد، اور محمد سے یحییٰ بن سعید کے تفرد کے قول کے متعلق جو محدثین کے نزدیک صحیح و مشہور ہے تسلیم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور ان متفرد راویوں کے (ایسے) متابعات وارد ہوئے ہیں جن کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے ان کے ضعیف ہونے کی وجہ سے۔

اسی طرح ان کا جواب ہمیں تسلیم حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ دیگر احادیث میں (جو صحیح بخاری میں ہیں اور ان کے رواۃ منفرد ہیں ابن رُشید نے کہا ہے کہ قاضی ابوبکر نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ حدیث کا عزیز ہونا بخاری کی شرط ہے اس کے بطلان میں بخاری میں مذکور پہلی حدیث کافی ہے (کیونکہ وہ احاد ہے)۔

توضیح: قاضی ابوبکر ابن العربی کے قول "بانّ ذلك شرطُ البخاری" پر اشکال کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث طبقۂ تابعی میں غریب ہے کیونکہ اسے حضرت عمرؓ سے صرف ایک نے روایت کیا ہے؟ اور ابن العربی کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت عمرؓ کے علاوہ دیگر صحابہ نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے، ظاہر ہے کہ جواب کا سوال سے کوئی ربط و تعلق نہیں ہے، اس لئے اسے کیونکر قبول کیا جا سکتا ہے۔

پھر موصوف کا یہ کہنا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو سن کر صحابہ کی خاموشی اور اس پر انکار نہ کرنا بتا رہا ہے کہ یہ حدیث پہلے سے انھیں معلوم تھی۔ ان کا یہ جواب بھی ردّ و مواخذہ سے خالی نہیں کیونکہ صحابہ کے عدم انکار کی فقط یہی وجہ نہیں ہے کہ یہ حدیث پہلے سے انھوں نے سن رکھی تھی؛ بلکہ ان کے انکار نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ انھوں نے سنی نہیں تھی لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی صداقت و عدالت پر اعتماد کی بنا پر وہ چپ رہے اور اپنی خاموشی سے ان کے بیان کی تصدیق و توثیق کر دی۔

اور بالفرض اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تفرد کے بارے میں ان کا یہ جواب تسلیم کر لیا جائے تو حضرت عمر کے نیچے طبقات میں واقع تفرد تو برقرار رہے گا کیونکہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح اور مشہور ہے کہ حضرت عمر سے روایت کرنے میں علقمہ، اور علقمہ سے روایت کرنے میں محمد ابراہیم، اور محمد سے روایت کرنے میں یحییٰ بن سعید متفرد اور تنہا ہیں۔ چنانچہ امام حاکم لکھتے ہیں **ولم يصح هذا الحديث عن النبی عليه الصلوٰة والسلام الا من رواية عمر رضی الله عنه، والا عن عمر الا من رواية علقمه، والا عن علقمة الا من رواية محمد بن ابراهيم، لا عن محمد الا من رواية يحيىٰ بن سعيد الانصاری، وعن يحيىٰ (....)**

"**وقد وردت لهم متابعات**" یہ سوال مقدر کا جواب ہے، مصنف رحمہ اللہ نے محسوس کیا کہ اس حدیث کے تفرد کے قول پر کہا جا سکتا ہے کہ سند میں مذکور متفردین کے متابعات موجود ہیں اس لئے اسے منفرد و غریب بتانا درست نہیں ہے؟ اس کے جواب میں کہہ رہے ہیں کہ یہ متابعات

ضعیف ہونے کی بنا پر لائق اعتبار نہیں ہیں اس لئے ان کا وجود بحکم عدم ہے اور تفرد کا قول بجائے خود صحیح ہے، اور قاضی کے جواب کی فارسی اوپر معلوم ہو چکی ہے، اس لئے ابن رشید کا قول شاہد حال اور واقعہ کے عین مطابق ہے۔

"تُعُقِّبَ" بلفظ مجهول اُعتُرِضَ کے معنی میں ہے۔ یہ تَعَقبتُ الرجل سے مشتق ہے۔ جب کسی کی غلطی پر گرفت کی جائے تو اس کی تعبیر اسی لفظ سے کرتے ہیں۔ "وبِانَّ هذا لو سلّم الخ کا عطف بانه لا يلزم الخ پر ہے۔ ترجمہ میں اس کی رعایت ملحوظ ہے۔

"ولقد كان يكفي القاضي" القاضي، يكفي کا مفعول ہے، ما اوعیٰ مبدل منہ اور انه شرط البخاری بدل ہے، اور اولُ حديث، يكفي کا فاعل ہے۔

(القاضی ابوبکر بن العربی) محمد بن عبداللہ بن محمد قاضی اندلس ابن العربی کی کنیت سے معروف ہیں، کثیر التصانیف محدث ہیں ۵۴۳ھ میں وفات ہوئی۔

"ابن رُشید" محمد بن عمر بن محمد ابوعبداللہ معروف بہ ابن رشید اپنے زمانہ میں عدالت اور حسن سیرت میں یکتا اور علم وافادہ میں شہرت کے حامل تھے، متعدد کتابوں کے مصنف ہیں ۷۲۱ھ میں وفات پائی۔

وادّعىٰ ابن حِبّان نَقِيضَ دعواه، فقال: اِنَّ روايةَ اثنين عن اثنين الى اَنْ يَنْتَهِيَ لا تُوجَدُ اَصلاً.

قلت: اِن اراد اَنَّ روايةَ اثنين فقط عنِ اثنين فقط لاتوجدُ اصلاً، فيُمكِنُ اَن يُسَلَّمَ، واما صورة العزيز التي حررناها، فموجودة بِاَن لا يَروِيَه اَقَلُّ مِن اثنينِ عن اَقَلَّ من اثنينِ.

ومثالُه: ما رواه الشيخان من حديث انس، والبخارى من حديث ابى هريرة رضى الله عنه اَنّ رسولَ اللّٰهِ صلى اللّٰه عليه وسلم قال: "لَا يُؤمِنُ اَحدُكم حتّٰى اَكُونَ اَحَبَّ اليه من والِدِه ووَلَدِه..." الحديث. ورَوَاه عن انسٍ رضى اللّٰه عنه قتادةُ وعبدُ العزيزِ بنُ صُهَيبٍ ورواه عن قَتَادَةَ شُعبةُ وسعيد، رواه عن عبدِ العزيزِ اسماعيلُ بنُ عُلَيَّةَ وعبدُ الوارثِ، ورواه عن كلٍ جَماعَةٌ.

(۳) ترجمہ: اور ابن حبان نے قاضی کے مخالف دعویٰ کیا ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ دو شخص کی روایت دو دو سے (ابتداء سے) انتہاء تک سرے سے پائی ہی نہیں جاتی۔

مصنف رحمہ اللہ کہہ رہے ہیں کہ اگر ابن حبان کی مراد یہ ہے کہ (ابتدا سند سے انتہا تک) فقط دو کی روایت فقط دو سے بالکل پائی نہیں جاتی تو اس کا تسلیم کرلیا جانا ممکن ہے، رہی عزیز کی وہ صورت جو ہم نے ذکر کی ہے کہ دو شخص سے کم دو شخص سے کم سے روایت نہ کریں (یعنی سند کے کسی طبقہ میں راوی کی تعداد دو سے کم نہ ہو بقیہ طبقات میں چاہے راوی زیادہ ہی کیوں نہ ہوں) تو وہ پائی جاتی ہے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو شیخین نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور تنہا امام بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اَنَّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: "لا یُؤمِنُ اَحدُکم حتّٰی اَکُونَ اَحبَّ الیہ من والدہ ووَلَدِہ..." الحدیث. اور انسؓ سے اس کو قتادہ اور عبدالعزیز بن صُہیب نے روایت کیا ہے، اور قتادہ سے اس کو شعبہ اور سعید نے روایت کیا ہے، اور عبدالعزیز سے اس کو اسماعیل بن عُلَیَّہ اور عبدالوارث نے روایت کیا ہے، اور ان ہر (مذکورہ راویوں سے) سے ایک جماعت (یعنی دو سے زیادہ) روایت کرتی ہے۔

توضیح: چونکہ حدیث کے عزیز ہونے کے لئے صحابی کے طبقہ میں دو راوی کا ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ اثنیت (دو) کا اعتبار طبقۂ تابعی سے ہوتا ہے اس لئے اس موقع پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی، غالباً اسی بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والوں کی تفصیل بیان نہیں کی۔ واللہ اعلم

(واما صورۃ العزیز التی حررناھا فموجودۃ بان لا یرویہ الخ) بان لا یرویہ میں "باء" حررنا سے متعلق ہے اس لئے فموجودۃ کا آخر میں لانا مناسب تھا یعنی عن اقلّ من اثنین فموجودۃ ہونا چاہئے تھا۔

ابن حبان، حافظ ابو حاتم محمد بن حبان بُستی متوفی ۳۵۴ھ اپنے عہد کے عظیم المرتبت محدث اور ادیب و مورخ تھے المسند الصحیح کے علاوہ کتاب الضعفاء والمجروحین اور کتاب الثقات ان کی مشہور تصنیف ہیں جرح میں متشدد تھے۔

الحدیث الغریب:

(والرابعُ: الغریب:) وھو ما یَنفَرِدُ بروایتہ شخصٌ واحدٌ، فی اَیّ موضع وقع التفرد بہ من السند، علٰی ما سَیُقَسَّمُ الیہ الغریبُ المطلقُ والغریبُ النِسبِی. (وکلھا) ای الاقسام الاربعۃ المذکورۃ (سِوَی الاولِ) وھو المتواتر (اَحادٌ)

ويقالُ لكلٍ منها: خبرٌ واحدٌ؛

ترجمہ: (اقسام اربعہ کی) چوتھی غریب ہے، اور غریب وہ حدیث ہے جس کی روایت میں شخص واحد منفرد (اکیلا) ہو سند کی کسی بھی جگہ میں راوی کا یہ تفرد واقع ہو، (غریب کی یہ تعریف مبنی ہے) اس (تقسیم) پر جس کی جانب غریب تقسیم کی گئی اور وہ غریب مطلق وغریب نسبی ہے (یعنی غریب کے غریب مطلق وغریب نسبی کی جانب منقسم ہونے کی بناء پر تعریف میں "في ايّ موضع وقع التفرد به من السند" کی قید زیادہ کی گئی ہے تاکہ دونوں کی جامع ہو جائے)

سب چاروں مذکورہ قسمیں (متواتر، مشہور، عزیز، غریب) سوائے پہلی قسم کے کہ یہ متواتر ہے۔احاد ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کو خبر واحد (ایک کی خبر) کہا جاتا ہے۔

توضیح: الغريب، غَرَبَ يغرُب غرابةً سے صفت مشبہ ہے بمعنی منفرد، اور خویش اقارب سے دور، اصطلاحی تعریف مصنف کی عبارت سے معلوم ہو چکی ہے۔

جمہور محدثین کے نزدیک سند کے تعدد وتفرد کے اعتبار سے حدیث کی اصالۃً دو قسمیں ہیں: (۱) متواتر (۲) احاد، پھر احاد کی تین قسمیں ہیں (الف) مشہور، (ب) عزیز، (ج) غریب، جیسا کہ مصنف علیہ الرحمہ کی بیان کردہ تفصیلات سے معلوم ہو چکا ہے، اور بعض فقہاء اصول کے نزدیک حدیث کی اصالۃً تین قسمیں ہیں: متواتر، مشہور، احاد۔ ان کے نزدیک "مشہور" متواتر، اور احاد سے الگ مستقل ایک قسم ہے، جب کہ ابو بکر جصاص رازی حنفی کے نزدیک مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے۔

ضروری تنبیہ: غریب کی تعریف میں "في ايّ موضع وقع التفرد الخ" کے عموم سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس عموم میں صحابی بھی داخل ہیں لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی حدیث کی روایت میں اگر کوئی صحابی منفرد ہوں گے تو وہ حدیث غریب ہوگی چاہے ان سے روایت کرنے والے تابعی متعدد ہوں، جب کہ محدثین کے یہاں حدیث کے عزیز ومشہور ہونے میں صحابی کے تعدد کا اعتبار نہیں ہے، البتہ ابو علی جبّائی معتزلی کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ چنانچہ علامہ شیخ طاہر جزائری توجیہ النظر الی اصول الاثر ج ۱ ص: ۱۸۵ میں لکھتے ہیں "والمشهور عند المحدثين انهم لم يشترطوا في المشهور فضلاً عن العزيز التعدد في الصحابة، نعم قد اشترط ذلك ابو علي الجبّائي" اس لئے لفظ "ايّ" کے عموم میں صحابہ کو شامل نہ سمجھا جائے گا کیونکہ یہ عام خُصّ منه البعض ہے۔

سندوں کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے حدیث کی اقسام کی بحث پوری ہوگئی، اب ایک دوسرے اعتبار سے حدیث کی تقسیم اور اس کے ضروری متعلقات کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

(علی ما سَيُقَسَّمُ اليه الخ) سیقسّم کی ضمیر ''الغریب'' کی طرف راجع ہے، الغریب المطلق والغريب النِسبى معطوف، معطوف علیہ مبتدا محذوف "ھو" کی خبر ہے اور یہ جملہ ما سيقسّم کا بیان ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی هذا التعريف مبنىٌّ على ما سيقسّم الغريب اليه وهو الغريب المطلق والغريب النسبى" ترجمہ میں تقدیر عبارت کالحاظ کیا گیا ہے۔

تعریف احاد اور اس کی اقسام قبول ورد کے اعتبار سے

وخبرُالواحدِ فى اللغة: ما يَروِيْه شخصٌ واحدٌ. وفى الاصطلاح: مالم يَجْمَعْ شروطَ التواتر، (وفيها) اى فى الاحاد (المقبولُ) وهو ما يجب العمل به عند الجمهور، (و) فيها (المردودُ) وهو الذى لم يَرْجَحْ صِدقُ المُخْبِر به (لتَوَقّفِ الاستدلال بها على البحث عن احوالِ رُواتِها دُونَ الاوّلِ) وهو المتواتر، فكلُّه مقبولٌ لِافَادتِه القَطعَ بصِدقِ مُخبِرِه، بخلاف غيره من اَخبارِ الاحاد، لكِنْ اِنّما وَجَبَ العملُ بالمقبول منها؛ لِاَنّها.

اِمَّا يُوجَدُ فيها اصلُ صِفةِ القَبولِ، وهو ثبوتُ صِدقِ الناقِلِ، اَو اصلُ صفةِ الردِّ، وهو ثبوت كَذِبِ الناقل، اَوْلا.

فالاوّلُ: يُغَلِّب على الظنِ ثبوتَ صدقِ الخَبَرِ؛ لِثبوتِ صِدْقِ ناقِلِه، فَيُوخَذ به.

والثانى: يُغَلِّبُ على الظن كَذِبَ الخبرِ؛ لِثبوت كذِب نَاقِلِه، فَيُطْرَحُ.

والثالث: اِنْ وُجِدَتْ قَرِينةٌ تُلْحِقُه بِاَحْدِ القسمينِ اُلْحِقَ، وِالّا فَيُتَوَقَّفُ فيه، واذا تُوُقِّفَ عن العمل به صَارَ كالمردودِ، لا لثبوت صفةِ الردِّ؛ بل لكونه لم تُوجَدْ فيه صفة القبول، واللّٰه اعلم.

ترجمہ: لغت میں خبر واحد وہ ہے جسے ایک شخص روایت کرے، اور اصطلاح محدثین میں (خبر واحد وہ ہے) جو تواتر کی شرطوں کی جامع نہ ہو، اور خبر احاد میں (ایک قسم) مقبول ہے، اور جمہور کے نزدیک مقبول وہ ہے جس سے عمل (یعنی حکم شرعی) ثابت ہوتا ہے، اور احاد میں (دوسری

قسم) مردود ہے، اور مردود وہ خبر ہے جس کی خبر دینے والے کی سچائی راجح نہ ہو کیونکہ خبر احاد (خواہ اس کا کذب راجح ہو یا صدق و کذب میں سے کوئی راجح نہ ہو) سے استدلال موقوف ہوتا ہے ان کے راویوں کے احوال (وصفات) کی بحث و تحقیق پر اگر یہ کل کی کل مقبول ہوتیں تو ان سے استدلال میں بحث مذکور کی ضرورت نہ ہوتی) نہ کہ قسم اول اور وہ متواتر ہے وہ سب کی سب مقبول ہیں، اس کے فائدہ دینے کی بنار پر اس کی خبر دینے والے کی سچائی کے قطعی ہونے کا، برخلاف غیر متواتر یعنی اخبار احاد کے (کہ ان سے استدلال رواۃ کے احوال کی تحقیق پر موقوف ہوتا ہے، اور تحقیق کے نتیجہ میں بعض مقبول اور بعض غیر مقبول قرار پاتی ہیں) لیکن اخبار احاد میں سے صرف مقبول سے ثبوت عمل (حکم شرعی) ہوا کیونکہ اس میں یا تو قبول کی اصل صفت پائی جائیگی، اور یہ اس کے ناقل کی صداقت کا ثابت ہونا ہے، یا رد کی اصل صفت پائی جائیگی اور یہ اس کے ناقل کا جھوٹا ہونا ہے، یا (صدق و کذب دونوں کا ثبوت) نہ ہو (قسم) اول خبر کی سچائی کے ثبوت کو ظن وگمان پر غالب کردیتی ہے (یعنی اس سے خبر کے سچا ہونے کا غلبہ ظن حاصل ہوجاتا ہے) کیونکہ ناقل کی صداقت ثابت ہے، لہٰذا اس کو (عمل کے لئے) لے لیا جائیگا۔

اور (قسم) ثالث (جس میں ناقل کا صدق و کذب ثابت نہیں) اگر کوئی قرینہ پایا جائے جو اسے دونوں قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ لاحق کرتا ہے تو اس سے لاحق کردیا جائے گا، ورنہ (یعنی قرینہ بھی نہ ہو) تو اس کے عمل کے) بارے میں توقف کیا جائے گا تو جب اس کے مطابق عمل سے توقف کیا گیا تو (عدم عمل) میں مردود کے مثل ہوگئی (مگر) صفت رد کے ثبوت کی بنار پر نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں ایسی صفت نہیں پائی گئی جو قبولیت کی موجب ہوتی۔

حاصل دلیل: اول یعنی مقبول میں قبول کی صفت یا اس کا قرینہ پایا جاتا ہے لہٰذا وہ موجب عمل ہوگی۔

اور ثانی یعنی مردود کی دو قسمیں ہیں: (۱) جس میں رد کی صفت یا اس کا قرینہ موجود ہوتا ہے، (۲) جس میں نہ قبول ورد کی صفت پائی جاتی ہے اور نہ ہی ان کا قرینہ، تو پہلی اس لئے رد کردی جاتی ہے کہ اس میں رد کی صفت یا قرینہ پایا گیا ہے، اور دوسری بایں وجہ مردود ہوگی کہ اس میں صفت قبول موجود نہیں ہے۔

توضیح: "**وھو ما یجب العمل**" سے وجوب فقہی مراد نہیں ہے بلکہ "**کل ما وجب فقد ثبت**" کے مطابق یجب بمعنی ثبت ہے ترجمہ میں اسی کا لحاظ کیا گیا ہے۔

مقبول و مردود باہم متقابل ومتناقض ہیں، لہٰذا ان میں سے ایک کی جو تعریف ہوگی، اس کی نقیض دوسری کی تعریف ہوگی، مثلاً یہاں مصنفؒ نے مردود کی تعریف "هو الذی لم یرجح صدق المخبر به" سے کی ہے تو مقبول کی تعریف "هو الذی یرجح صدق المخبر به" ہوگی، اس لئے مصنف کا مقبول کی تعریف کے موقع پر "وهو ما یجب العمل به" کہنا محل اشکال ہے کیونکہ کسی عمل اور حکم شرعی کا ثبوت حدیث مقبول کا حکم اور اثر ہے جو اس پر مرتب ہو رہا ہے، اس کی تعریف نہیں ہے، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ مردود کی تعریف سے چونکہ مقبول کی تعریف اور مقبول کے حکم سے مردود کا حکم سمجھا جاسکتا تھا اس لئے ایک کا حکم اور دوسری کی تعریف بیان کرکے گویا دونوں کی تعریف اور حکم بیان کردیا ہے، تو یہ اشکال رفع ہو جائیگا۔

"عند الجمهور" کی قید سے معتزلہ، روافض وغیرہ کے قول سے احتراز مقصود ہے کیونکہ ان کے نزدیک خبر واحد موجب عمل بھی نہیں ہے۔ ان کا یہ قول صحابہ وتابعین کے اجماع اور تواتر معنوی کی روشنی میں یکسر غلط ہے، امام ابوبکر جصّاص رازی نے "الفصول فی الاصول" میں اس موضوع پر بڑی محققانہ بحث کی ہے جو لائق مراجعت ہے۔

"لکن انما وجب العمل الخ" یہ مصنف کے قول "فیها المقبول وفیها المردود" سے استدراک ہے، چونکہ اس ثانوی تقسیم پر یہ توہم ہوسکتا تھا کہ مقبول و مردود کے علاوہ خبر کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس میں مخبر کا صدق یا کذب کوئی بھی راجح نہیں ہوتا، لہٰذا ایک تیسری قسم بھی ہونی چاہئے، اس استدراک کے ذریعہ خبر کے مقبول و مردود میں منحصر ہونے کی دلیل بیان کرکے اس توہم کو دور کررہے ہیں۔

فائدة مهمّه:

(وقد یَقَعُ فیها) ای فِی اَخبارِ الآحادِ المُنقَسِمة الی مشهورٍ، وعَزِیزٍ، وغَرِیبٍ (ما یُفِیدُ العِلمَ النَظرِی بِالْقَرَائِنِ علی المُختَارِ) خلافًا من اَبٰی ذلك.

والخلاف فی التحقیق لفظی، لاَنَّ مَن جَوَّزَ اِطلاقَ العلم قَیَّدَه بکونه نظریاً، وهو الحاصل عن الاستدلال، ومَن اَبٰی الاطلاق خَصَّ لَفظَ العلم بالمتواترِ، ومَاعَدَاهُ عنده ظَنّی، لکنّه لا یَنفِی اَنّ ما احتُفَّ بالقرائن ارجحُ مِمَّا خَلاَ عنها.

ترجمہ: اور کبھی ان میں یعنی اخبار احاد میں جو مشہور، عزیز، غریب کی جانب منقسم ہوتی ہیں (اور اصالۃً مفیدِ ظن ہیں) ایسی خبر واقع ہوتی ہے جو علم (یقینی) نظری کا فائدہ دیتی ہے۔ قرائن

کے ذریعہ مذہب مختار کے مطابق، ان علماء کے برخلاف جنھوں نے اس کا انکار کیا ہے، اور یہ اختلاف از روئے تحقیق لفظی ہے (یعنی خبر واحد تو مفیدِ ظن ہی ہے البتہ قرائن اس ظن کو مؤکد اور قوی کر دیتے ہیں اسی ظن قوی پر علم نظری کا لفظ استعمال کیا گیا ہے) کیونکہ جن علماء نے اس پر علم کا اطلاق کیا ہے ہے اسے نظری ہونے کے ساتھ مقید کیا ہے جو استدلال کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اور جنھوں نے اس اطلاق سے انکار کیا ہے انھوں نے لفظ علم کو خاص رکھا ہے تواتر کے ساتھ، اور غیر متواتر ان کے نزدیک ظنّی ہے، لیکن یہ حضرات اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ جس خبر کو قرائن کے ذریعہ گھیر دیا گیا ہے (یعنی جس خبر سے متعدد قرائن وابستہ ہوں) وہ راجح اور قوی ہوتی ہے اس خبر سے جو قرائن سے خالی ہو۔

خلاصۂ کلام:

مصنفؒ کی اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ جو علماء خبر واحد سے ثبوت علم کے قائل ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ خبر واحد مع ملاحظۂ قرائن مفید علم ہے، اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ مفید علم صرف خبر متواتر ہے، اور خبر واحد سے محض ظن حاصل ہوتا ہے، ان کے قول کا یہ مطلب ہے کہ خبر واحد بذاتہ قرائن سے قطع نظر مفید علم نہیں ہے، یعنی دونوں جماعت میں علم کی نفی اور اس کے اثبات کے امور میں اختلاف ہے، پہلی جماعت جس کی منکر ہے دوسری جماعت اسے ثابت نہیں کرتی ہے اور دوسری جماعت جس بات کو ثابت کرتی ہے دوسری اس کی منکر نہیں ہے، لہٰذا یہ اختلاف معنوی نہیں بلکہ صرف تعبیر کا اور لفظی ہے۔

اس مسئلہ میں مصنف کی رائے یہی ہے جبکہ اصول کی مبسوط کتابوں میں مذکور تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کے مابین یہ اختلاف معنوی و حقیقی ہے، اسی لئے مصنف کے تلمیذ حافظ قاسم بن قُطلُوبُغا مصنف کے قول "والخلاف فی التحقیق لفظیٌ" پر اپنے حاشیہ "القول المُبتکر" میں لکھتے ہیں "والتحقیق خلاف ضد التحقیق".

توضیح: "یفید علم النظری المختار" اس مسئلہ سے متعلق شرح مختصر ابن حاجب میں مذکور تفصیلات کا حاصل یہ ہے کہ خبر واحد عادل کے حکم کے بارے میں علماء اصول کے اقوال مختلف ہیں:

(الف) خبر واحد انضمام قرائن کے وقت مفید علم ہے، شارح نے اسے قول مختار کہا ہے۔
(ب) خبر واحد قرائن کے ساتھ اور بغیر قرائن کے بہر حال مفید علم ہے۔ پھر اس قول کے

قائل علماء، دو رائے میں تقسیم ہوگئے، ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد کا یہ حکم مطرد ہے یعنی جب جب خبر پائی جائے گی تب تب حصول علم ہوگا، دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد کا یہ حکم مطرد نہیں ہے؛ بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ خبر پائی جائے اور اس سے حصول علم نہ ہو۔

(ج) خبر واحد سے بہر حال حصول علم نہیں ہوگا خواہ اسکے ساتھ قرائن پائے جائیں یا نہ پائے جائیں، اگرچہ یہی اکثر علماء کا قول ہے پھر بھی قول اول کی رجاحت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

”وھو الحاصل عن الاستدلال“ اس استدلال کی صورت بطور مثال یہ ہے کہ ایک عادل قاضی اپنی مجلس قضا میں اپنے ہم عصر علماء وفضلاء کے مجمع میں بادشاہ کے قاصد کو مخاطب کرکے کہتا ہے کہ ”زید کو عمرو نے قتل کیا ہے“ میری جانب سے یہ خبر بادشاہ کو پہنچادو، یہ خبر بحیثیت خبر کے جھوٹی بھی ہوسکتی ہے اور اس کے جھوٹے ہونے پر بعض ضعیف قرائن بھی پائے جاسکتے ہیں، مگر ہم اس خبر کو ان حالات مذکورہ کے ساتھ سنتے ہی اس کے سچے اور واقع کے مطابق ہونے کا یقین کامل کرلیتے ہیں کیونکہ ہم اپنے دل دل میں یہ سوچتے ہیں کہ یہ خبر جسے ایک سچے قاضی نے اپنے ہی جیسے سچوں کے سامنے بیان کی ہے اور وہ بھی بادشاہ کے قاصد اور ایلچی سے اور پھر اس سے یہ بھی کہہ رہا ہے کہ میری جانب سے یہ خبر بادشاہ کو پہنچادو یہ سارے امور وقرائن زبان حال سے بتارہے ہیں کہ یہ خبر یقیناً سچی اور واقعہ کے عین مطابق ہے، گویا یہ قرائن کثیرہ ناقلین کثیر کے قائمقام ہوگئے ہیں اور ظاہر ہے کہ کسی خبر کی ناقل ایک بڑی جماعت ہو تو ان کی خبر کے مفید علم ہونے میں کیا تردد ہوگا، اس موقع پر نظر واستدلال کا مفہوم یہی ہے جس سے قول کے مختار ہونے کی رجاحت بھی واضح ہوگئی، اسی مثال پر دیگر اخبار محتف بالقرائن کا قیاس کرلیا جاتا ہے۔

”ارجحُ مِمّا خلا عنھا“ جو علماء خبر واحد کو مفید علم نہیں مانتے وہ اس مقام پر کہہ سکتے ہیں کہ قرائن کی بناء پر راجح ہونے کے باوجود مفید علم نہیں ہوگی کیونکہ دلیل ظنی اپنی قوت وضعف کے اعتبار سے متعدد طبقات پر ہیں اور ان میں کوئی بھی مفید علم نہیں ہے، اس لئے اس رجحان کو اختلاف لفظی کی دلیل کے طور پر پیش کرنا مفید نہیں۔

قرائن سے مُحاط (گھری ہوئی) اخبار احاد کی انواع

والخبر المُحْتَفُّ بالقرائن انواع منھا:

. ما اَخرجَه الشیخانِ فی صَحِیحِھما، مما لم یَبلُغْ حدَّ التواتر: فانه اِحْتَفَ

به قرائن، منها: جلالتهما في هذا الشأن، وتَقَدُّمهما في تَمْيِيْزِ الصحيحِ على غَيرِهما، و تَلَقِّي العُلَماءِ لِكتَابيْهِما بالقبول، وهذا التَّلَقِّي وَحدَه اَقْوىٰ في اِفادةِ العلم مِن مجردِ كثرةِ الطُرُق القَاصِرَةِ عن التواتر: اِلَّا اَنَّ هذا يَخْتَصُّ بِمَا لم يَنْتَقِدْه احدٌ مِنَ الحُفَّاظِ مِمَّا في الكِتَابَيْنِ، وَبِمَا لم يَقَعُ التَّجَاذُبُ بين مَدْلُولَيْهِ مِمَّا وَقَعَ في الكتابين حيثُ لا تَرْجِيحَ؛ لِاِسْتِحَالَةِ اَنْ يُفِيْدَ الْمُتَنَاقِضَان العلمَ بصِدقِهما مِن غَيْر ترجيحٍ لاحدهما على الآخر. ومَا عَدا ذٰلك فالإجماعُ حاصلٌ على تسليم صِحتِه.

فِانْ قيل: اِنَّما اِتَّفَقُوا علٰى وجوبِ العمل به، لَا علٰى صِحَّتِه، مَنَعْنَاه، وسَنَدُ المَنعِ، اَنَّهم مُتَّفِقُون علٰى وجوبِ العمل بكلِّ مَا صَحَّ، ولولم يُخَرِّجُه الشيخان، فلَم يَبْقَ لِلصَحِيحَيْنِ في هٰذَا مزِيَّةٌ، والإجماعُ حاصِلٌ علٰى اَنَّ لهما مَزِيَّةٌ فِيما يَرجِعُ الى نَفْس الصِحَّةِ، وَمِمَّنْ صَرَّحَ بِاِفادَةِ مَا خَرَّجَه الشيخانِ العلمَ النظرى: اَلْاُسْتَاذُ ابواسحاق الاِسْفَرَائِيْنِى، ومِن ائمةِ الحديث: ابو عبدالله الحُمَيْدِى، وابوالفضل بنُ طاهر، وغيرُهما.

ويَحْتَمِلُ اَنْ يُقَالَ: المَزِيَّةُ المذكورَةُ كون اَحادِيثهما اَصحَّ الصحيح.

ترجمہ: اور قرائن سے گھری ہوئی خبر کی (بہت سی) قسمیں ہیں منجملہ ان کے:

(الف) وہ خبر ہے جس کی تخریج شیخین (امام بخاری ومسلم) نے (باتفاق) اپنی صحیحین میں کی ہے، یعنی وہ احادیث جو تواتر کی حد کو نہیں پہنچی ہیں، کیونکہ یہ قرائن سے گھری ہوئی ہیں، ان قرائن میں سے (۱) ان دونوں بزرگوں کی علم حدیث میں مرتبہ کی عظمت وبلندی ہے، (۲) ان کا (اپنے ہم عصر) ائمہ حدیث سے صحیح (وضعیف) کی تمیز میں فائق اور مقدم ہونا ہے، (۳) انکی دونوں کتابوں کو علماء کی تلقی بالقبول (کا حاصل ہونا) ہے، اور تنہا یہ تلقی بالقبول واخذ قبولیت قوی تر ہے افادۂ علم میں محض اس کثرتِ اسناد سے جو حدِ تواتر سے کم ہے، لیکن تلقی بالقبول (اخذ قبولیت) کا قرینہ ہونا خاص ہے صحیحین کی ان احادیث کے ساتھ جن پر حفاظ حدیث میں سے کسی نے نقد وجرح نہیں کی ہے، صحیحین کی ان احادیث کے ساتھ بھی (خاص ہوگا) جن کے معانی بایں طور متعارض نہ ہوں کہ ترجیح کی کوئی (صورت) نہ ہو، کیونکہ یہ محال ہے کہ دو متناقض ومتعارض خبریں- ایک کو دوسرے پر راجح قرار دیئے بغیر- مفید علم ہوں، اور وہ احادیث جو ان مستثنیٰ کے علاوہ ہیں تو

ان کی صحت تسلیم کیے جانے پر اجماع ہو چکا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان احادیث سے عمل کے وجوب و ثبوت پر علماء نے اتفاق کیا ہے، ان کے صحیح ہونے پر نہیں یا تو ہم اس قول کو رد کر دیں گے، اور رد کی دلیل یہ ہے کہ علماء اس پر متفق ہیں کہ ہر وہ حدیث جو صحیح ہے وہ موجب عمل ہے اگر چہ اس کی تخریج امام بخاری و مسلم نے (صحیحین میں) نہ کی ہو تو اس صورت میں صحیحین کی فضیلت و برتری باقی نہیں رہے گی، حالانکہ اجماع ہو چکا ہے کہ انھیں ان امور میں جن کا تعلق نفس صحت سے ہے (دیگر کتب حدیث) پر فضیلت و برتری (حاصل) ہے، اور ان علماء میں جنھوں نے تصریح کی ہے کہ شیخین کی تخریج کردہ احادیث علم نظری کا فائدہ دیتی ہیں۔ استاذ ابو اسحاق اِسفر ائینی ہیں (جو ائمہ کلام میں سے ہیں) اور ائمہ حدیث میں سے ابو عبداللہ الحمیدی اور ابو الفضل بن طاہر وغیرہ ہیں۔

اور یہ احتمال (بھی) ہے کہ کہا جائے کہ یہ مذکورہ فضیلت و برتری صحیحین کی احادیث کا اصح الصحیح ہونا ہے۔

توضیح: حافظ ابن الصلاح نے اپنی معروف تصنیف "علوم الحدیث معروف بہ مقدمہ ابن الصلاح" میں صراحت کی ہے کہ "ما اخرجه الشيخان مقطوع بصحة الخ" امام بخاری و مسلم کی تخریج کردہ احادیث کی صحت قطعی ہے یعنی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم سے ان کا صدور یقینی ہے۔ اس مسئلہ میں مصنفؒ نے حافظ ابن الصلاح کی اتباع کی ہے اور اپنی اس پسندیدہ رائے کو بایں طور مدلل کیا ہے کہ مذہب مختار کی رو سے خبر محتف بالقرائن مفید علم ہوتی ہے، اور صحیحین کی احادیث محتف بالقرائن ہیں، لہٰذا ان سے علم یقینی نظری حاصل ہوگا، اس سلسلے میں انھوں نے تین قرائن کا ذکر کیا ہے جو ترجمہ سے ظاہر ہے۔ البتہ ان مذکورہ قرائن میں سے تیسرے قرینہ "تلقی بالقبول" سے دونوں کی حدیثوں کو مستثنیٰ کر دیا ہے کہ ان کے لئے یہ "تلقی" قرینہ نہیں بنے گی۔

(الف) وہ احادیث جن پر بعض حفاظ حدیث نے نقد و جرح کی ہے، چنانچہ حافظ دار قطنی وغیرہا حفاظ نے صحیحین کی دوسو دس حدیثوں پر نقد کیا ہے۔ علاوہ ازیں بعض دیگر محدثین نے بھی بعض دوسری حدیثوں پر جرح کی ہے، جس سے ظاہر ہے کہ یہ ناقدین ان حدیثوں کو قبول نہیں کرتے، اس لئے "تلقی بالقبول" سے ان کا استثنار ضروری تھا۔ بہر حال یہ استثنار علی الاطلاق علماء کی "تلقی بالقبول" کے دعویٰ کی کمزوری کی جانب مشیر ہے، فتدبر۔ نیز صحیحین کی احادیث

کے ساتھ ان علماء کا یہ طرز عمل بتا رہا ہے کہ دیگر کتب حدیث کی طرح صحیحین کی حدیثیں بھی محل بحث و تحقیق ہیں، کیونکہ اگر یہ بحث ونظر سے مستثنیٰ ہوتیں تو یہ علماء ان پر نقد نہ کرتے جو بحث و تحقیق ہی کا نتیجہ ہے۔

"والخبرُ المحتَفُّ بالقرائن" المحتَفّ، مصدر احتفاف باب افتعال سے اسم مفعول ہے، الحفّ والاحتفاف بمعنی احاطہ کرنا گھیرنا، الخبرُ محاط یعنی گھیری ہوئی ہے اور قرائن محیط احاطہ کرنے اور گھیرنے والے ہیں۔ "التلقی بالقبول" التلقی باب تفعّل کا مصدر ہے بمعنی لینا، سیکھنا مراد یہ ہے کہ سارے علماء نے صحیحین کی احادیث کو اعتقاداً، عملاً قبول کرلیا ہے کہ بعض ان پر عمل کرتے ہیں اور بعض ان کی توجیہ کرتے ہیں اور کسی بحث کی توجیہ اس کے قبول کرنے کی علامت ہے۔

"مالم یقع التجاذب بین المدلولین" یعنی دو خبروں کے معانی ومدلول ایسے ہوں کہ بیک وقت دونوں کا وقوع ممکن نہ ہو بلکہ ان میں سے ایک ہی واقع ہوگا۔

"منعناہ" یہاں منع دفع ورد یعنی لغوی معنی میں ہے، اہل مناظرہ کی اصطلاحی معنی میں نہیں ہے کیونکہ ان کی اصطلاح میں "منع" کہتے ہیں طلب دلیل کو، جبکہ مصنف اس موقع پر فریق مخالف سے دلیل کا مطالبہ نہیں کررہے ہیں بلکہ ان کے معارضہ کو دفع کررہے ہیں۔

(ب) وہ حدیثیں جن کے معانی ومدلول باہم متناقض ہیں کہ نفس الامر میں دونوں کا وقوع ممکن نہیں ہے، (مثلاً "زید آیا" ایک خبر ہے، "زید نہیں آیا" ایک دوسری خبر ہے، دونوں خبریں باہم متناقض ہیں کہ نفس الامر میں دونوں میں سے ایک ہی واقع ہوسکتی ہے، بیک وقت دونوں کا وقوع ممکن نہیں ہے) اور ان میں ترجیح کی کوئی صورت نہیں پائی جاتی ہے، کیونکہ ترجیح حاصل ہوجانے کی صورت میں مرجوح مفید علم نہیں ہوگی اور عدم ترجیح کی صورت میں دونوں مفید علم نہیں ہوں گی اس لئے کہ دو متناقض خبروں کا بیک وقت سچا اور نفس الامر کے مطابق ہونا محال ہے۔

شارحؒ نے جب یہ دعویٰ کیا کہ صحیحین کی حدیثوں سے علم یقینی حاصل ہوجاتا ہے یعنی ان سے قطعی اور یقینی طور پر معلوم ہوجاتا ہے کہ ان کا صدور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے، پھر انھوں نے جب یہ محسوس کیا کہ صحیحین کی بعض احادیث بعض کی متناقض ہیں تو اس دوسرے استثناء پر مجبور ہوئے ورنہ ان کے پیش رو حافظ ابن الصلاح نے صرف ان حدیثوں کا استثناء کیا تھا جن پر دار قطنی وغیرہ نے جرح کی ہے۔

اس استثنار سے ظاہر ہورہا ہے کہ صحیحین کی ساری حدیثیں مفید علم نہیں ہیں، اس سے بھی دعویٰ مذکور کا نقص واضح ہوتا ہے۔ اس موقع پر شارح علام نے صرف مذکورہ دو قسم کی حدیثوں کا "تلقی بالقبول" سے استثنار کیا ہے، جبکہ درج ذیل انواع احادیث کا بھی استثنار مناسب تھا کیونکہ ان انواع کا موجب عمل ہونا متفق علیہ ہے، علمار کا ایک طبقہ ان کو عمل کا موجب ومثبت نہیں مانتا لہٰذا "تلقی بالقبول" کے عموم میں انھیں داخل نہیں مانا جاسکتا ہے۔

(الف) صحیحین کی وہ حدیث جو اپنے سے قوی تر کی مخالف ہوں، اگرچہ یہ اقویٰ حدیث غیر صحیحین کی ہو، (ب) صحیحین کی وہ حدیث جو عموم بلویٰ کے مقام میں از قبیل احاد ہو، (ج) صحیحین کی وہ حدیث جس پر خود اس کے راوی نے عمل نہیں کیا ہے۔

مستثنیات کی اس کثرت سے ان علمار کی رائے کی قوت ووجاہت کا پتہ چلتا ہے، جو کہتے ہیں کہ علمار امت کی یہ "تلقی بالقبول" صحیحین کے مجموعہ کو اجمالی طور پر حاصل ہوئی ہے۔ فرداً فرداً ہر ہر حدیث کو تفصیلی طور پر یہ تلقی حاصل نہیں ہے، کیونکہ اخذ وقبول یا ردّ وترک کا مدار علم ودانست پر ہے پہلے کسی چیز کا علم ہوتا ہے پھر اس معلوم کو قبول یا رد کیا جاتا ہے، جبکہ امت کے سارے علمار صحیحین کی تمام احادیث کا فرداً فرداً علم رکھتے ہوں اک ایسا تصور ہے جس کی تصدیق سے دلائل قاصر ہیں۔

حافظ ابن الصلاح اور ان کے ہم خیال علمار کی رائے پر معارضہ اور اس کا جواب:

فان قیل: انما اتفقوا الخ، شارح علّام یہاں سے بظاہر امام نوویؒ کے معارضہ کا جواب دے رہے ہیں کیونکہ امام نوویؒ نے "مقدمۂ شرح مسلم" اور "التقریب" میں لکھا ہے کہ "ابن الصلاح کی یہ رائے محققین اور اکثر علمار کے قول کے خلاف ہے، یہ جمہور علمار کہتے ہیں صحیحین کی وہ حدیثیں جو متواتر نہیں ہیں ان سے صرف ظن حاصل ہوتا ہے، کیونکہ یہ اخبار احاد ہیں اور امر ثابت شدہ کے مطابق اخبار احاد مفید ظن ہی ہوتی ہیں، اس باب میں صحیحین اور دیگر کتب حدیث میں فرق وامتیاز نہیں ہے (رہی صحیحین کو حاصل) تلقی امت تو یہ اس بات کو مفید ہے کہ صحیحین کی حدیثوں کا موجب عمل ہونا بحث ونظر پر موقوف نہیں ہوگا (بلکہ بغیر بحث ونظر کے ان پر عمل کیا جائے گا) جبکہ دیگر کتب حدیث کا موجب عمل ہونا بحث ونظر پر موقوف ہے کہ بحث ونظر کے بعد ہی وہ موجب عمل ہوں گی۔

خلاصۂ معارضہ: امام نووی وغیرہ علمار جمہور کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ علمار کا

اتفاق صرف صحیحین کی احادیث کے قبول، اور موجب علم ہونے پر ہے اور کسی حدیث کے موجب عمل ہونے سے اس کا (بمعنی اصطلاحی) صحیح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ ایک حدیث موجب عمل ہو، اور صحیح نہ ہو جیسے حدیث حسن موجب عمل ہے حالانکہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق صحیح نہیں ہے۔

"منعناه: وسند المنع الخ" شارح علام کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معارضین کی یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی ہے کہ "علماء کی تلقی بالقبول صحیحین کی احادیث کے موجب عمل ہونے پر ہے، ان کے موجب علم ہونے پر یہ تلقی نہیں ہے" کیونکہ اس سے صحیحین اور دیگر کتب حدیث کے درجہ و مرتبہ میں مساوات اور برابری لازم آتی ہے، وہ اس طرح کہ علماء کا اتفاق ہے کہ ہر صحیح حدیث (خواہ وہ غیر صحیحین ہی کی کیوں نہ ہو) موجب عمل ہے، تو جب صحیحین کی احادیث بھی صرف موجب عمل ہوں گی موجب علم نہیں تو صحیحین و غیر صحیحین میں فرق و امتیاز کہاں رہا جبکہ صحیحین کی مزیت و برتری پر علماء کا اتفاق ہے، لہٰذا یہ قول اجماع کے خلاف ہونے کی بناء پر قابلِ ردّ و منع ہے۔

شارح رحمہ اللہ کے اس جواب پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ صحیحین کی مزّیت و برتری بلا ریب مسلم ہے لیکن اس مزّیت سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ مستثنیات کے علاوہ ان کی ساری حدیثیں قطعی طور پر صحیح ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا صدور یقینی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ صحیحین کی یہ مزیت بایں اعتبار ہو کہ دیگر کتب حدیث کی بہ نسبت ان میں احادیث صحیحہ کی کثرت ہے، (جو امر واقعی ہے) یا بایں لحاظ ہو کہ صحیحین کی احادیث دوسری کتابوں کی حدیث کے مقابلہ میں زیادہ قوی اور زیادہ صحیح ہیں جیسا کہ خود شارح علام نے بحث کے آخر میں "ویحتمل ان یقال: المزیة المذکورہ الخ" سے اس دوسرے احتمال کا ذکر کیا ہے، بہر حال ان دونوں احتمالوں کے ہوتے ہوئے "مزیت مذکورہ" سے صحیحین کی فرداً فرداً ہر حدیث کی قطعی صحت پر شارحؒ کا استدلال کمزور ہوجاتا ہے اور جمہور علماء کی رائے کا وزن بڑھ جاتا ہے، واللہ اعلم۔

ومنها: المشهورُ اِذا كانَتْ له طُرقٌ مُتبايِنةٌ سالمة مِن ضَعْفِ الرواةِ والعللِ، ومِمَّن صَرّحَ بِاِفَادَتِه العلمَ النظرى، الاُستَاذُ ابومنصور البَغْدَادِىُّ، والاُستَاذُ ابوبكر بنُ فُورَك، وغيرهما.

ومنهما: اَلْمُسَلْسَلُ بالائمةِ الحُفَّاظِ المُتقِنِينَ، حَيْثُ لا يكونُ غرِيبًا،

كالحديث الذى يَروِيْه احمدُ بنُ حنبلٍ مثلاً، وَيُشَارِكُه فِيْه غَيْرُه عن الشَافِعِي، وَيُشَارِكُه فيه غَيْرُه عن مالكِ بنِ اَنس، فَاِنَّه يُفِيدَ العلْمَ عِند سَامِعِه بالإستدلال من جِهَةِ جلالة رواته، فَاِنَّ منهم مِن الصِفَاتِ اللائقَةِ المُوْجِبَةِ للقبول ما يقوم مَقَامَ العددِ الكثيرِ مِن غيرهم. وَلاَ يَتَشَكَّكُ مَنْ له اَدْنٰى مُمَارسةٍ بالعلم واَخْبَارِ الناسِ، اَنَّ مالِكاً مثلاً لوَ شافَهَه بخبرٍ اَنَّه صادق فيه، فَاِذا اِنْضَافَ اليه ايضاً مَنْ هو فى تِلْكَ الدَّرجةِ، اِزداد قوةً، و بَعُدَ عَمَّا يُخْشٰى عليه من السهوِ.

وهذه الانواعُ التى ذكرناها لا يَحْصُلُ العلم بصدق الخبرِ منها الا للعالم بالحديث المُتَبَحِّرِ فيه، العارفُ باحوال الرواة، المطلع على العلل، وكونُ غَيرِه لايحصل له العلم بصدق ذلك لقصوره عن الاوصاف المذكورة لا ينفى حصولَ العلم للمتبحر المذكور.

ومحصل الانواع الثلاثة التى ذكرناها: اَنَّ الاولَ مختصٌ بالصحيحين والثانى بماله طرق متعددة، والثالث بما رواه الائمة. ويُمكِن اجتماع الثلاثة فى حديث واحد فَلاَ يَبْعُدُ حينئذٍ القطعُ بصدقه، واللّٰه اعلم.

ترجمہ: (ب) اوران میں (یعنی محتف بالقرائن خبر میں) مشہور ہے جبکہ اسکی سندیں متغائر ہوں، راویوں کے ضعف اور علت قادحہ سے محفوظ ہوں، اور جن علماء نے خبر مشہور کے مفید علم نظری ہونے کی صراحت کی ہے ان میں (بطور خاص قابل ذکر) استاذ ابو منصور بغدادی، استاذ ابو بکر بن فورک، وغیرہ ہیں۔

ضروری تنبیہ: شارح رحمہ اللہ متواتر کی بحث میں بیان کر آئے ہیں کہ راوی کے صفات، ذوات کے قائمقام ہوتے ہیں، اور صفت عدالت کے انضمام سے تواتر کا ثبوت ہو جاتا ہے، نیز عدالت وغیرہ صفات قرائن متصلہ میں سے ہیں، لہذا جو خبر بواسطہ کثرت اسناد مفید علم ہے وہ ان صفات سے انضمام کے ہوتے ہوئے متواتر ہوگی نہ کہ خبر احاد جو بواسطہ قرائن مفید علم ہے، فتدبر۔

(ج) اوران میں (یعنی محتف بالقرائن خبر میں) محققین ائمہ حفاظ کی خبر مسلسل ہے (یعنی سند کے سارے رجال امام ہوں کہ تسلسل کے ساتھ ایک امام دوسرے امام سے روایت کرتے ہوں) بایں شرط کہ وہ غریب نہ ہو (بلکہ اس کی سند عزیز ہو) مثلاً جیسے ایک حدیث ہے جسے امام

احمد بن حنبل، امام شافعی سے روایت کرتے ہیں اس حال میں کہ ان کا شریک ہے اس کی روایت میں ان کا غیر (یعنی امام احمد اپنے ایک رفیق درس کے ساتھ امام شافعی سے روایت کریں) پھر امام شافعی کا غیر ان کا شریک ہو امام مالک سے روایت کرنے میں (یعنی امام شافعی اپنے ساتھی کے ساتھ امام مالک سے روایت کریں) تو یہ حدیث اس وقت سامع حدیث کے نزدیک بواسطۂ استدلال علم کی مفید ہوگی (یہ افادہ) اس کے راویوں کی عظمتِ شان کی جہت سے ہے، کہ بلاشبہ ان میں ایسی مناسب وموجب قبول صفات ہیں جو ان کے ماسوی لوگوں کی (جن میں ان کے جیسی صفات نہیں ہیں) عدد کثیر کی جگہ لے سکتی ہے، (اسی بنار پر ایسا کامل الصفات شخص "امۃ" یعنی جماعت کہلاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حق میں فرمایا "اِنَّ اِبرَاھِیمَ کَانَ اُمَّۃً" اور اسی لحاظ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو اُمَّۃً کہا تھا) اور جس شخص کو علم حدیث اور احوال رجال سے معمولی مناسبت ہوگی اگر بالفرض امام مالک اسے روبرو کوئی خبر دیں تو اس اخبار میں امام مالک کے سچا ہونے میں اسے تردد نہیں ہوگا، اور جب امام مالک کا ہم پایہ (اس خبر دینے میں) ان کے ساتھ مل جائے تو (خبر کا افادۂ علمی) قوت میں مزید بڑھ جائے گا، اور امام مالک (کے تنہا ہونے کی صورت میں) سہو (اور بھول چوک) کا جو اندیشہ تھا (اس متابعت کی وجہ سے) وہ دور ہو جائے گا۔

تنبیہ: لیکن سہو سے دوری علم سے قرب ونزدیکی کو مستلزم نہیں اور محل بحث یہی علم ہے اس لئے "فإذا انضاف الخ" مصنفؒ نے جو استدراک کیا ہے وہ غیر مفید وبلاضرورت ہے، فافہم۔

یہ تینوں انواع جن کا ذکر ہم نے کیا ان کے ذریعہ خبر کی سچائی کا علم صرف اسی کو حاصل ہوگا جو اصول حدیث میں متبحر ہیں (یعنی اس فن میں اس کا علم سمندر کی مانند وسیع وعمیق ہو) اور راویوں کے احوال (عدالت وصداقت، حفظ وضبط) کا پورے طور پر جاننے والا ہو، اور خبر کو عیب دار کر دینے والی علتوں سے واقف ہو اور غیر متبحر عالم کو خبر کی سچائی کا علم حاصل نہ ہونا اوصاف مذکورہ (اصول حدیث میں تبحر، احوال رواۃ کی معرفۃ، علل پر اطلاع) سے عجز کی بنار پر، متبحر مذکور کے حصول علم کی نفی نہیں کرتا ہے۔

ہماری ذکر کردہ تینوں انواع کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی قسم صحیحین کے ساتھ مختص ہے، دوسری قسم خبر مشہور کے ساتھ خاص ہے، اور تیسری قسم (خبر عزیز) مسلسل بالائمہ کے ساتھ خاص ہے، اور

یہ ممکن ہے کہ ایک حدیث میں یہ تینوں قسمیں جمع ہوجائیں تو اس وقت خبر کی سچائی کے قطعی ہونے میں (اس کے منکرین کے نزدیک بھی) کوئی بُعد نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم
فائدہ مہمہ کی بحث ختم ہوگئی اب اصل مسئلہ کی طرف لوٹ رہے ہیں۔

غریب کی قسمیں:

(ثُم الغَرابةُ اِمّا ان تكونَ في اصلِ السَّنَدِ) اى فى الموضع الذى يَدُورُ الإسناد عليه ويرجع، ولو تعددت الطرق اليه، وهو طَرفُه الذى فيه الصحابىُّ، (اولا) تكُونُ كذلك بِاَن يكونَ التَفرُّد فى اثنائه، كَاَن يَروِيَه عن الصحابى اكثرُ من واحدٍ ثُم يَتَفَرَّدُ بروايته عن واحدٍ منهم شخصٌ واحدٌ. (فالاَولُ: الفردُ المطلقُ) كحديث النهى عن بيعِ الوَلاَءِ عن هبته، تَفرَّدَ به عبدُ الله بنُ دِينارٍ عن ابن عُمرؓ، وقد يَتَفَرَّدُ به راوٍ عن ذلك المتَفرِّد كحديث شُعَبِ الايمان، تفرَّدَ به ابوصالح عن ابى هريرة، وتَفردَ به عبدُالله بنُ دينارٍ عن ابى صالح، وقد يَستَمِرُّ التفرُّدُ فى جميع رواته، او اكثرِهم، وفى "مسند البزّار" و "المعجمِ الاوسطِ" للطبرانى امثلة كثيرة لذلك.

(والثانى الفَرْدُ النِّسبىّ) سُمِّيَ نِسْبيًا لكونِ التَفرُّد فيه حَصَلَ بالنِسْبَةِ الى شخصٍ مُعَيَّن، وإن كان الحديثُ فى نفسِه مشهورًا.

ترجمہ: پھر غرابت یا تو اصل سند میں ہوگی یعنی (سند کے) اس محل میں ہوگی جس پر اسناد دائر و راجع ہوتی ہیں (یعنی اسناد کا مدار و مرجع وہی ہے) اگرچہ اس کی جانب بکثرت سندیں (آتی) ہوں اور یہ محل سند کا وہ طرف ہے جس طرف میں صحابی ہیں۔

یا غرابت اس طرح کی نہ ہو (یعنی غرابت اصل سند میں نہ ہو) بلکہ تفرد درمیان سند میں ہو، جیسے حدیث کو صحابی سے ایک سے زائد (تابعی) روایت کریں پھر ان تابعین میں سے کسی ایک سے اس حدیث کی روایت میں شخص واحد منفرد اور اکیلا ہوجائے۔

پس اول (جس کی اصل سند میں غرابت ہے) فرد مطلق ہے جیسے وَلاء کی بیع و ہبہ سے نہی کی حدیث (کہ تابعی جلیل) عبداللہ بن دینار اس کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے میں متفرد ہیں، اور کبھی متفرِّد سے حدیث کو روایت کرنے والا (بھی) متفرد ہوتا ہے،

جیسے "شُعبُ الایمان" کی حدیث کو اسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے میں ابوصالح متفرد ہیں پھر ان سے اس حدیث کو روایت کرنے میں عبداللہ بن دینار متفرد ہیں، اور کبھی یہ تفرد پوری یا اکثر سند میں برقرار رہتا ہے، "مسند بزار" اور "المعجم الاوسط" للطبرانی میں اس طرح کے تفردِ مستمر کی مثالیں بہت ہیں۔ اور دوسری (جس کی اثنار سند میں غرابت ہے) فرد نسبی ہے، اور اسے نسبی کہا گیا ہے شخص معین کی نسبت سے اس کی سند میں تفرد پائے جانے کی بنا پر اگرچہ حدیث بجائے خود مشہور ہے (کیونکہ اس کے روایت کرنے والے متعدد تابعی ہیں)

خلاصۂ کلام:

خود مصنفؒ نے اپنے اس کلام کا ماحصل یوں بیان کیا ہے کہ "اگر صحابی سے صرف ایک تابعی روایت کریں تو یہ فرد مطلق ہے...اور اگر صحابی سے متعدد تابعی روایت کریں پھر ان تابعین میں سے کسی ایک سے شخص واحد روایت کرے تو فرد نسبی ہے اور مشہور بھی ہے، پس مدار اصل سند پر ہے۔ (كما نقله عنه تلميذه في القول المبتكر)

توضیح: (اصل السند) تلمیذِ مصنف حافظ قاسم حنفی کہتے ہیں کہ شیخ مصنف نے "اصل سند" کی تقریر میں فرمایا کہ اصل سند و اولِ سند و منشأ سند، و آخرِ سند جیسے الفاظ سے کبھی صحابی کی جانب سے طرف اول (یعنی تابعی) مراد ہوتی ہے اور کبھی طرفِ آخر (یعنی شیخ کی جانب سے آخری طرف) مراد ہوتی ہے۔ حسب موقع و مقام (دونوں مرادوں میں سے ایک کو متعین کیا جائے گا)

یعنی اگر بیان سند میں نیچے سے اوپر کا لحاظ کیا جائے تو سند میں سب سے آخر کو اول سند، اصل سند وغیرہ کہیں گے اور اگر اوپر سے نیچے کا لحاظ کیا جائے تو سند کا پہلا راوی جو صحابی سے روایت کرتا ہے اسے اصل سند اور اول سند وغیرہ الفاظ سے بیان کیا جائے گا مصنف نے اس موقع پر اصل سند کا لفظ اسی معنی میں استعمال کیا ہے۔

(اى في الموضع الذي يدور الاسناد عليه ويرجع) یعنی غرابت سند کے اس مقام و محل (راوی) میں واقع کو جو اس حدیث کی ساری سندوں کا مدار و مرجع ہے اس حدیث کی جس قدر بھی سندیں ہیں وہ سب اسی کی طرف لوٹتی ہیں کہ اسکے علاوہ کوئی اور اس حدیث کا راوی نہیں ہے۔

(وهو طرفه الذي فيه الصحابي) اس جملہ سے "في الموضع الذي يدور الاسناد عليه" کی وضاحت کر رہے ہیں کہ یہ محل سند کا وہ طرف ہے جس میں صحابی ہیں، مصنفؒ

نے اپنے اس وضاحتی جملہ کی وضاحت بایں الفاظ کی ہے "ای الذی یروی عن الصحابی وھو التابعی" یعنی اس سے مراد وہ شخص ہے جو صحابی سے روایت کرتا ہے اور وہ تابعی ہے، اگر مصنف مذکورہ جملہ کے بجائے یہ فرماتے "وھو طرفه الذی یتصل به الصحابی" تو انھیں وضاحت در وضاحت کی ضرورت پیش نہ آتی، بہرحال مصنف کے قول اصل السند، اور وھو الموضع الذی یدور الاسناد علیه، اور وھو طرفه الذی فیه الصحابی" سب کا مصداق تابعی ہی ہے۔ لہٰذا

ان کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ غرابت تابعی کے طبقہ میں ہو کہ صرف ایک تابعی حدیث کو صحابی سے روایت کریں تو "یہ فرد مطلق" ہوگی یعنی غریب کی تقسیم میں تابعی اور ان سے نیچے درجہ کے راویوں میں تفرد کا اعتبار ہے، لہٰذا اگر کوئی صحابی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں متفرد ہوں مگر ان کے نیچے طبقۂ رواۃ میں تعدد ہو تو صحابی کے تفرد کی بناء پر یہ غریب نہیں ہوگی، کیونکہ صحابی اگرچہ رجال سند میں داخل ہیں پھر بھی حضرات محدثین انھیں رجال سند میں شمار نہیں کرتے ہیں کیونکہ اللہ رب العزت اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خود صحابہ کی تعدیل فرمادی ہے اب انہیں کسی کی تعدیل کی ضرورت نہیں "الصحابة کلھم عدولٌ" کا یہی مطلب ہے۔ رجال سند میں تعدد و تفرد اور قلت و کثرت کی تحقیق اسی طرح ان کے صفات میں جو بحث کی جاتی ہے وہ ان کی عدالت وصداقت اور حفظ و اتقان کو معلوم کرنے کے لئے ہی کی جاتی ہے جبکہ صحابی کے حق میں یہ امور ثابت شدہ ہیں اس لئے صحابۂ کرام رجال السند ہونے کے باوجود ہماری بحث و تحقیق کے دائرہ سے ماوریٰ ہیں اور ان کا تفرد اور مجھول الحال ہونا غیر صحابی کے تعدد اور معروف الحال کے درجہ میں بلکہ اس سے بھی راجح ہوگا۔

غریب وفرد میں اصطلاحی فرق:

(وَيَقِلُّ اِطلاقُ الفرد علیه) لَاَن الغریبَ والفردَ مترادفان لغةً واصطلاحاً، اِلَّا اَنّ اھلَ الاصطلاح غَایَرُوا بینھما، مِن حیثُ کثرةُ الاستعمال وقِلَّتُه، فالفرد اکثرُ ما یُطلِقونه علی الفرد المطلق، والغریب اکثرُ ما یطلقونه علی الفرد النِسبی وھذا من حیثُ اطلاقُ الاسم علیھما، واَما مِن حیثُ استعمالُھم الفعلَ المشتقَّ فلا یفرقون، فیقولون المطلق والنِسبی: تفرد به فلانٌ، او اَغربَ به فلان.

وقريبٌ مِن هذا اِختلافُهم في المنقطع والمرسَل، هل هما مُتَغايَران، اولا؟ فاكثرُالمحدثين على التغائر، لكِنَّه عند اطلاقِ الاسم، واَمّا عند استعمالَ الفعلِ المشتقِ فيستعملون الارسالِ فقط، فيقولون: ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلاً، او منقطعًا.

ومِن ثَمَّةَ اَطلقَ غيرُ واحد مِمَّن لم يُلاحِظْ مواقعَ استعمالهم على كثيرٍ من المحدثين اَنّهم لايُغَايِرُون بين المرسَل والمنقطع، وليس كذلك لِمَا حَرَّرْنَاه، وقَلَّ مَن نَبَّه على النُكْتَةِ في ذلك، والله اعلم.

ترجمہ: اور (لفظ) فرد کا اطلاق کم ہوتا ہے فرد نسبی پر (چونکہ مصنف کا قول "ويقلّ اطلاق الخ" سے فرد نسبی پر لفظ فرد کے اطلاق کا جواز ثابت ہوتا ہے اس لئے اس جواز کی دلیل دے رہے ہیں) کیونکہ غریب اور فرد از روئے لغت واصطلاح ہم معنی ہیں (لہٰذا ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ اطلاق صحیح ہوگا) لیکن اہل اصطلاح (یعنی محدثین) نے دونوں کے درمیان استعمال کی کثرت اور قلت کی حیثیت سے فرق کیا ہے کہ (لفظ) فرد کا اطلاق یہ حضرات اکثر فرد مطلق پر کرتے ہیں اور (لفظ) غریب کا اطلاق اکثر فرد نسبی پر کرتے ہیں، اور استعمال کا یہ فرق دونوں پر ان کے اسم (یعنی غریب اور فرد) کے اطلاق کے وقت ہے، اور جس وقت (ان دونوں لفظوں کے اصل مادہ سے) فعل مشتق کو استعمال کرتے ہیں تو فرق نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ مطلق اور نسبی (دونوں کے لئے) "تفرده به فلان" او "اغرب به فلان" کہتے ہیں۔ اسی اختلافِ (استعمال) کے قریب "منقطع و مرسل" میں محدثین کا اختلاف ہے کہ آیا منقطع ومرسل باہم متغایر ہیں کہ نہیں اکثر محدثین (دونوں میں) فرق (کی رائے) پر ہیں، لیکن یہ فرق (ان پر) اسم بولے جانے کے وقت (ہوتا) ہے (یعنی وہ جس میں صحابی کے علاوہ کوئی راوی ساقط ہوگیا ہے تو اس کو منقطع کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور جس سند میں تابعی کے بعد (یعنی صحابی) راوی کا سقوط ہو تو اس کو مرسل سے موسوم کرتے ہیں) لیکن جب (ان کی تعبیر میں) فعل کا استعمال کرتے ہیں تو صرف مصدر "الارسال" سے فعل استعمال کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں" ارسله فلان" خواہ وہ حدیث مرسل ہو یا منقطع (دونوں پر "ارسله فلان" کا صیغہ استعمال کرتے ہیں) اور اسی وجہ سے (یعنی فعل اَرْسَلَ کا منقطع ومرسل میں فرق کے قائل ہیں) علی الاطلاق کہہ دیا کہ یہ حضرات منقطع ومرسل کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں حالانکہ بات ایسی نہیں ہے (جو

انھوں نے سمجھی ہے) ہماری بیان کردہ اس تحقیق کی رو سے (کہ صرف فعل مشتق کے استعمال کی صورت میں فرق نہیں کرتے ہیں ورنہ ان کے نزدیک دونوں کے درمیان فرق مسلم ہے)

کسی نے اس نکتہ پر (جو ہم نے محدثین کے مواقع استعمال میں فرق و مغایرت کے سلسلے میں بیان کیا ہے) تنبیہ نہیں کیا ہے، واللہ اعلم۔

توضیح: "لان الغریب والفرد مترادفان لغۃً" مصنف کے اس قول پر ان کے تلمیذ نے اعتراض کیا ہے کہ لغت کے اعتبار سے دونوں کے معنی الگ الگ ہیں چنانچہ ابن فارس (ابوالحسین احمد بن فارس اللغوی متوفی ۳۹۵ھ) اپنی مشہور کتاب "مجمل اللغۃ" میں لکھتے ہیں: غَرَب، بَعُدَ، والغُربة الاغتراب عن الوطن، والفرد، الوتر، والفرد المنفرد جس سے دونوں میں عدم ترادف ظاہر ہے۔

اس اعتراض کا ملا علی قاری نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بظاہر شیخ کی مراد یہ ہے کہ دونوں اپنے معنی لغوی کے مآل و انجام کے لحاظ سے مرادف ہیں۔

"فالفرد اکثرُ ما یطلقونه علی الفرد المطلق" ما یطلقونه میں ما مصدریہ اور محل بتاویل مصدر ہو کر اکثر مبتدار کا مضاف الیہ ہے اور علی الفرد الخ مبتدار کی خبر ہے پھر یہ جملہ خبریہ بتاویل مفرد ہو کر فالفردُ مبتدار اول کی خبر ہے۔

خلاصۂ بحث:

غریب کی دو قسمیں ہیں: (۱) الفرد المطلق (جس میں غرابت اصل سند میں ہو) (۲) الفرد النسبی (جس میں غرابت درمیان سند میں ہو) فرد نسبی کو عموماً غریب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

خبر مقبول کی پہلی تقسیم مراتب میں تفاوت کے اعتبار سے

(وخَبَرُ الاحاد بِنَقْلِ عَدْلٍ، تَامِّ الضبطِ، متصلَ السندِ، غَيْرَ مُعَلَّلٍ، ولاشَاذٍّ هو الصحيح لذاته) وهذا اول تقسيم المقبول الى اربعة انواع؟ لأنّه إمّا أن يَشْتَمِلَ مِن صفات القَبولِ على اعلاها، اَو لا .

فالاولُ: الصحيحُ لذاتِه، والثاني: اِنْ وُجِدَ مَا يَجْبُرُ ذلك القُصُورَ ككثرةِ الطُرُقِ فهو الصحيحُ ايضاً، لكنْ لاَ لِذاتِه، وحَيثُ لاجُبْرَانَ فهو الحَسَنُ لِذاته، وان قَامَتْ قَرينةٌ ترَجح جانبَ قَبولِ ما يُتوقَّف فيه، فهو الحَسَنُ ايضاً لكنْ لا لِذاتِه.

ترجمہ: (۱) خبر احاد (جب مروی ہو) عادل، کامل ضبط (کی روایت سے بایں حال کہ) سند متصل ہو، معلول نہ ہو اور نہ شاذ ہو یہی صحیح لذاتہ ہے۔

خبر مقبول کی پہلی تقسیم ہے جو چار نوعوں میں منقسم ہے (دوسری قسم "ثم المقبولُ اِنْ سَلِمَ من المعارضة" کے الفاظ سے عنقریب آرہی ہے)

اقسام اربعہ میں حصر کی وجہ: کیونکہ حدیث یا تو صفات قبول کی اعلیٰ صفتوں پر مشتمل ہوگی، یا اعلیٰ پر نہیں (بلکہ اوسط یا ادنیٰ صفات پر مشتمل ہوگی) پہلی: الصحیح لذاته ہے، اور دوسری (جس میں اعلیٰ صفات قبولیت نہیں ہیں) اگر پائی جائے ایسی چیز جو عوض و بدل بن جائے اس کمی کا جیسے اسناد کی کثرت (وغیرہ) تو یہ بھی صحیح ہے، لیکن بذات خود نہیں (یعنی اپنی خاص سند کی وجہ سے نہیں بلکہ بدل وعوض کی وجہ سے) اور جہاں اس کمی کا کوئی بدل نہیں ہے تو وہ حدیث "الحسن لذاتہ" ہے (یہ تیسری قسم ہے) اور اگر قائم ہو جائے ایسا قرینہ جو جانب قبول کو قوی کردے اس حدیث میں جس کے قبول کرنے میں محدثین نے توقف کیا ہے تو وہ بھی "الحسن" ہے لیکن بذات خود نہیں (بلکہ قرینہ خارجیہ کی بنار پر یہ چوتھی قسم ہے)

(تنبیه) مَا یُتَوَقفُ فیه" علوم حدیث سے معمولی واقفیت رکھنے والوں پر بھی یہ امر مخفی نہیں ہے کہ قرینہ کا جانب قبول کو قوی و راجح کر دینا اسی حدیث کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کے قبول کرنے میں توقف کیا گیا ہے مثلاً مستور کی حدیث، بلکہ جس حدیث میں صفت رد پائی جارہی ہے جیسے "سیٔ الحفظ" کی حدیث وہ بھی قرینۂ مرجحہ (مثلاً کثرت اسناد) کی بنار پر مقبول ہو جاتی ہے، اس لئے مصنف کے قول "ما یتوقف فیه" میں توقف اپنے اصلی و حقیقی معنی کی بجائے لازم معنی میں ہے، یعنی جس پر قبول کا حکم جاری نہ ہو جو توقف ورد دونوں معنی کو عام ہے۔

خلاصۂ کلام:

خبر احاد مقبول کی یہ تقسیم جو فرق مراتب کے لحاظ سے ہے اس کی درج ذیل چار قسمیں ہیں:

(۱) صحیح لذاتہ، (۲) صحیح لغیرہ (۳) حسن لذاتہ (۴) حسن لغیرہ۔

صحیح لذاتہ کی تعریف میں واقع الفاظ کی معنوی تحلیل وتجزیہ:

والمراد بالعدل: مَن له مَلَکَةٌ تَحمِلُه علی ملازمة التقویٰ والمُروئَة. والمراد بالتقویٰ: اجتناب الاعمال السیئة، مِن شركٍ او فسقٍ او بدعةٍ. والضبطُ:

ضبطُ صدرٍ، وهو اَنْ يُثبتَ ما سمعه بحيثُ يتَمَكَّنُ مِن اِستِحْضَارِه متٰى شاء. وضبط كتابٍ، وهو صِيَانَتُه لَدَيْه مُذ سمع فيه وصححه، الى اَنْ يُؤَدِّىَ منه.

وَقُيِّدَ بالتام اِشارة الى الرتبة العليا فى ذلك.

والمتصلُ: ما سَلِمَ اِسنادُه مِن سُقوطٍ فيه، بحيثُ يكونُ كُلٌّ مِن رجاله سمع ذٰلكَ المروىَ مِن شيخِه، والسند تَقدمَ تعريفُه.

والمُعَلَّلُ لغةً: ما فيه عِلَّةٌ. واصطلاحًا مَا فيه عِلَّةٌ خفيةٌ قادحةٌ. والشاذ لغةً: الفرد. واصطلاحًا: ما يُخالِف فيه الراوى مَن هو ارجحُ منه، وله تفسير آخر. سَياتى

تنبيه: قولُه "خبر الاحاد كالجنس" وياتى قيوده كالفصل، وقوله "بنقل عدل" اِحترازٌ عمّا ينقله غير العدل، وقوله "هو" يُسمّٰى فصلاً، يتوسط بين المبتداء والخبر، يُوَذِنُ بأَنَّ ما بعده خبرٌ عَمّا قبله، وليس بنعت له. وقوله "لذاته" يخرج ما يسمّٰى صحيحًا بامر خارج عنه كما تقدم.

عادل کی تعریف

ترجمہ: اورعدل (یعنی عادل) سے مراد وہ شخص ہے جس کے نفس میں ایسی راسخ کیفیت ہے جو اس کو آمادہ رکھتی ہے تقویٰ اور مروت کی ملازمت اور ہمیشگی پر (تقویٰ کی تعریف) اور تقویٰ سے مراد دور رہنا ہے، برے اعمال یعنی شرک (جلی یا خفی) یا فسق (یعنی ارتکاب کبائر یا اصرار صغائر) یا بدعت (مکفِّرہ یا داعیہ) سے، (یعنی) ایسے افعال سے احتراز کرنا جو تقویٰ اور مروت کے لئے مخل ومضر ہوں۔

توضیح: "من له ملكة" ملکہ صفات نفسانیہ کی اس کیفیت کو کہا جاتا ہے جو نفس میں پورے طور پر راسخ ہو جائے اگر راسخ نہ ہو تو اسے ملکہ نہیں بلکہ حال کہا جاتا ہے۔ ملکہ کی تفسیر یوں بھی کی گئی ہے کہ معرفتِ خداوندی سے ایسی باطنی قوت پیدا ہو جائے جو خلافِ تقویٰ ومروت افعال سے آدمی کو باز رکھے، تقویٰ کے مختلف مراتب ہیں یہاں تقویٰ سے مراد کبیرہ گناہوں یا صغیرہ گناہوں پر اصرار سے بچنا ہے اسی کی تعبیر مصنف نے شرک، فسق اور بدعت سے کی ہے، ترجمہ میں بدعت کو مکفِّرہ یا داعیہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کیونکہ بدعت غیر مکفِّرہ جسے بدعت صغریٰ بھی کہا

جاتا ہے اور بدعت غیر داعیہ جمہور محدثین کے نزدیک مخل عدالت نہیں ہیں جیسا کہ آگے اس کی بحث آرہی ہے۔

(المُرُوْءَة) کو "میم" اور "را" کے ضمہ اور "واؤ" کے سکون اور اس کے بعد ہمزہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور کبھی ہمزہ کو واو سے بدل کر واو میں ادغام کردیتے ہیں اس صورت میں "مُرُوَّة" پڑھا جائے گا۔ مروت کے معنی کمالِ انسانیت کے ہیں یعنی آدمی کے اندر ایسی عادت وخصلت ہو جو معاشرہ میں اچھی وبھلی سمجھی جاتی ہے، اور خلاف مروت امثال کی دوقسمیں ہیں: (الف) وہ چھوٹے گناہ جس سے آدمی کی طبیعت کی خست ظاہر ہو جیسے ایک لقمہ کھانا یا ایک مٹھی جَو وغیرہ کی چوری، (ب) بعض وہ افعال جو بذات خود مباح ہیں لیکن ان سے طبیعت کی خست ودنائت ظاہر ہوتی ہے جیسے علماء وشرفا کا بازار میں کھانا وغیرہ۔

تقویٰ ومروت کا اجمالی معنی: از روئے شرع مذموم امور سے احتراز تقویٰ ہے، اور از روئے عرف مذموم امور سے بچنا مروت ہے۔

ضبط کی تعریف مع تقسیم

ترجمہ: اور ضبط کی دوقسمیں ہیں: (الف) ضبط صدر: یہ ہے کہ جس حدیث کو (اچھی طرح) سنا ہے اسے اس طور پر دل نشیں اور یاد کرلینا کہ اس کے بیان کرنے پر جب بھی بیان کرنا چاہے قدرت حاصل ہوجائے۔ (ب) ضبط کتاب: یہ ہے کہ کتاب میں (شیخ سے حدیث سننے اور اس کی تصحیح کرلینے کے وقت سے اس سے حدیث بیان کرنے کے زمانہ تک اسے (کتاب) اپنے پاس حفاظت سے رکھنا۔ اور ضبط کو (صفت) تام سے مقید کیا گیا ہے تاکہ ضبط کے مرتبۂ اعلیٰ کی طرف اشارہ ہوجائے (جو صحیح لذاتہ کے لئے ضروری ہے کیونکہ اس کے لئے ضبط مجرد کافی نہیں ہے جبکہ حسن لذاتہ اور صحیح لغیرہ میں ضبط مجرد کافی ہوتا ہے)

توضیح: "وهو ان يثبت في صدره ما سمعه الخ" ما سمعه سے مراد مطلق سننا نہیں ہے بلکہ غفلت وتساہل کے بغیر اچھی طرح سے سننا مراد ہے کیونکہ سماع کما حقہ ضبط میں داخل ہے چنانچہ "التوضیح" میں ضبط کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔ **اما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق، ثم فهم معناه، ثم حفظ لفظه، ثم الثبات عليه مع المراقبة الى عين الاداء الخ.**

اور حافظ ابن الصلاح مقدمہ میں لکھتے ہیں "لایقبل روایة من عرف بالتساهل فی سماع الحدیث او استماعه"

"هو صیانته لدیه" کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کتاب ہمیشہ اس کے پاس موجود رہے کبھی پاس سے جدا نہ ہو بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ پورے طور پر یہ اطمینان اور ظن غالب ہو کہ کتاب ہر طرح کی خلل اندازی اور ردوبدل سے محفوظ و بری ہے، چاہے ایک زمانہ تک پاس سے غائب ہی کیوں نہ رہے، یہی جمہور محدثین کا مذہب ہے، حفظ کتاب میں مطلقا عدم اخراج کی شرط یہ بعض حضرات کا مسلک ہے، جمہور کا نہیں۔ حافظ سخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں:

والاصح ان غاب الکتاب عنه غیبةً طویلةً فضلا عن یسیرة بعاریة، اوضیاع، او سرقة وغلب علی الظن سلامته عن التغییر والتبدیل (جازت لدی) ای عند جمهورهم الخ

فائدہ: محدثین کے یہاں راوی کے ضابط اور قوی حافظہ ہونے کی معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ اس کی بیان کردہ روایتوں کا ثقہ اور ضبط و اتقان میں معروف رواۃ کی روایتوں کا موازنہ و مقارنہ کیا جائے اگر اس کی اکثر و غالب روایتیں ان ثقات کی روایتوں کے موافق ہوں (اگر یہ صرف معنی میں) تو یہ اس کے ضابط اور قوی الحافظہ ہونے کی دلیل ہوگی، اور اگر ان ثقات کی کثرت سے مخالفت کرتا ہے تو یہ اس کے ضبط میں خلل کی دلیل ہوگی۔

متصل کی تعریف

ترجمہ: اور متصل وہ روایت ہے جس کی اسناد راوی کے سقوط سے محفوظ و سالم ہو بایں طور کہ سند کے ہر شخص نے اس روایت کو اپنے شیخ سے براہ راست سنا ہے۔

توضیح: حدیث صحیح کی تعریف میں اتصال سند کی شرط جمہور محدثین کے مذہب کی بنیاد پر ہے، ورنہ جن ائمہ کے نزدیک "مرسل" حجت ہے ان کے نزدیک یہ شرط ملحوظ نہیں ہوگی۔

مُعلّل کی لغوی واصطلاحی تعریف

ترجمہ: اور معلّل از روئے لغت کے وہ ہے جس میں کوئی علت ہے اور اصطلاح میں (معلل) وہ حدیث ہے جس میں کوئی چھپی ہوئی نقصان رساں علت ہو۔

توضیح: "خفیة قادحة" یہ دونوں علت کی صفت کاشفہ ہیں کیونکہ علت میں خود خفاء

غموض کا معنی معتبر ہے، علت ظاہرہ کو حکم سے خارج کرنے کے لئے نہیں ہیں۔ اس لئے کہ جب علت خفیہ مؤثر ہے تو علت ظاہرہ بدرجہ اولیٰ اثر انداز ہوگی، اسی لئے حافظ ابن الصلاح نے علت کو خفیہ کی صفت سے مقید نہیں کیا ہے۔

شاذ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

ترجمہ: شاذ لغت میں منفرد کے معنی میں ہے، اور اصطلاح میں (شاذ) وہ ہے جس میں راوی (ثقہ) اپنے سے (ضبط یا عدد میں) راجح تر کی مخالفت کرے، اور شاذ کی ایک تفسیر اور ہے جو آئندہ آئے گی۔

فائدہ: خود منصف نے اپنی کتاب ''النکت'' میں لکھا ہے کہ محدثین نے صحیح کی تعریف میں نفی شذوذ کی شرط عائد کی ہے وہ (خود ان کے اصول کے لحاظ سے) محل اشکال ہے کیونکہ کسی حدیث کی جب سند متصل ہو اور اس کے سارے رجال عادل وضابط ہو تو یہ سند بظاہر علت سے پاک وبری ہے اس وقت اس کے متعلق صحت کا فیصلہ کرنے میں کیا چیز مانع ہے؟ رہا معاملہ اس کے رواۃ میں سے کسی کا اپنے سے اوثق یا اکثر کی مخالفت کا تو اس سے روایت کا ضعف لازم نہیں آتا؛ بلکہ یہ صحیح اور اصح کے قبیل سے ہوگا (یعنی اکثر یا اوثق کی مخالفت کرنے والے ثقہ کی روایت صحیح اور اوثق واکثر کی روایت اصح ہوگی (تفصیل کے لئے تدریب الراوی، امعان النظر وغیرہ دیکھئے)

تنبیہ: ترجمہ: (صحیح کی تعریف میں) ماتن کا قول (یہ خود مصنف شارح ہی ہیں) ''وخبر الاحاد'' جنس کے مثل ہے اور باقی قیدیں فصل کی طرح ہیں (جنس وفصل حقیقتاً ماہیات حقیقیہ کی ہوا کرتی ہیں جبکہ الصحیح'' ایک امر معنوی ہے اس لئے جنس وفصل کی بجائے مثل جنس ومثل فصل کے لفظ استعمال کئے گئے ہیں) اور ان کا قول ''بنقل عدل'' احتراز ہے ان روایتوں سے جن کی غیر عادل نقل وروایت کرتے ہیں (غیر عادل وہ ہیں جن کا ضعف معلوم ہے، یا جن کی ذات وصفات لامعلوم ہے) اور ان کا قول ''ھو'' ضمیر فصل کہلاتا ہے کیونکہ یہ مبتدا وخبر کے درمیان ہوتا ہے (اور) بتاتا ہے کہ اس کے (یعنی ھو کے) بعد (والا اسم) خبر ہے اس اسم کی جو اس سے (یعنی ھو سے) پہلے ہے اس کی صفت نہیں ہے (یعنی ھو کا بعد والا اسم ھو کے پہلے واقع اسم کی خبر ہے صفت نہیں ہے، کیونکہ موصوف وصفت کے درمیان فصل ممنوع ہے) اور ان کے قول ''لذاتہ'' سے وہ روایتیں نکل گئیں جنھیں کسی امر خارجی کی بنا پر صحیح کہا جاتا ہے جیسا کہ

(شرح میں اس کی تحقیق) بیان ہو چکی ہے۔

حدیث صحیح میں فرق مراتب

(وتَتَفاوتُ رُتَبُه) ای الصحیح، (بـ) سبب (تَفاوُتِ هذه الاوصاف) المُقْتَضِيَةِ للتصحیح فی القوةِ؛ فإنَّها لَمَّا كانت مُفيدةً لِغَلَبَةِ الظن الذی علیه مدارُ الصِحَّةِ، اقْتَضَتْ اَن یکون لها درجاتٌ بعضُها فَوقَ بعضٍ بحسب الامورِ المُقَوِّيةِ، واذا كان كذلك، فمَا يكونُ رُواتُه فی الدرجةِ العلیا من العدالة والضبط وسائرِ الصفاتِ التی توجب الترجيحَ كان اصحُ مما دونه.

ترجمہ: صحیح کے مراتب میں تفاوت وفرق ہے، بسبب ان اوصاف کی قوۃ میں تفاوت کے جو تصحیح کے مقتضی ہیں اور (قوت میں مختلف) یہی اوصاف جب مفید غلبۂ ظن ہیں جس پر صحت کا مدار ہے (یعنی انہی اوصاف سے خبر کی سچائی کا ظن پیدا ہوتا ہے اور جس خبر کو یہ ظن حاصل ہو جاتا ہے وہی خبر صحیح مانی جاتی ہے) تو ان مختلف المراتب اوصاف کا یہ تقاضا ہوا کہ امور مقویہ کے مطابق صحت کے (مختلف) درجات ہوں کہ ان کا بعض درجہ میں فائق اور بلند ہو بعض سے، اور جب بات یونہی ہے تو جس حدیث کے رواۃ عدالت، ضبط اور مثبت ترجیح صفات میں درجۂ علیا پر ہوں گے وہ اصح ہوگی اس حدیث سے جو اس سے کم ہوگی (یعنی جس کے رواۃ ایسے نہ ہوں)

توضیح: "بسبب تفاوت هذه الاوصاف" صفت عدالت وضبط میں عادلین وضابطین میں تفاوت اور فرق درجات ایک ایسا امر محقق ہے جو ہر طرح کے شکوک وشبہات سے بالاتر ہے، مثلاً صحابہ وتابعین کی عدالت میں جو رسوخ اور قوت وپختگی پائی جاتی ہے بعد کے علمائے دین وصلحاء امت کی عدالت اس مرتبہ کو کہاں پہنچ سکتی ہے۔ اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ ضبط و اتقان کے جس بالاتر مقام پر فائز ہیں امام ابن ماجہ کا ضبط واتقان اس کی ہمسری وبرابری کیسے کر سکتا ہے۔

"الغلبة الظن" ظن کے مفہوم میں غلبہ داخل ہے کیونکہ "ظن" از روئے لغت طرف راجح اور گمان غالب ہی کو کہا جاتا ہے، لیکن بسا اوقات مجازاً "ظن" بمعنی شک یا بمعنی یقین کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ پاک کے ارشاد: "اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" میں مجازاً شک کے معنی ہیں، اور اللہ پاک کے ارشاد: "اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُم مُلَاقُوا رَبِّهِم" میں مجازاً

یقین کے معنی میں ہے، اس موقع پر شارح علام نے ظن کے ساتھ غلبہ کی قید زیادہ کر کے اسی معنی مجازی کے توہم کو ختم کیا ہے۔ چنانچہ شارح علام خود فرماتے ہیں "الغلبة ليست بقيد، وانما اردتُ دفع توهم ارادة الشك لو عبّرت بالظن" (القول المبتكر)

"فانها لما كانت مفيدة لغلبة الظن الخ" یہاں سے تفاوت مراتب کی دلیل پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب صحت حدیث کی بنیاد ظن پر ہے اور ظن حاصل ہوتا ہے ایسے صفات سے جو افادۂ ظن میں متفاوت ہیں تو لازمی طور پر صحت کے مراتب میں بھی تفاوت اور فرق ہوگا کیونکہ مقتضیات (اسم فاعل) میں تفاوت مقتضیات (اسم مفعول) میں تفاوت کا موجب وسبب ہوتا ہے۔

اصح الاسانید

فمِن المرتبة العليا فی ذلك مَا اَطلَقَ عليه بعضُ الائمة انه اصح الاسانيد، كالزُّهرِیّ، عن سالم بن عبدالله بن عمر، عن ابيه. وكمحمد بن سيرينِ، عن عَبِيْدَةَ بن عمرو السَّلْمَانیّ، عن علي، وكابراهيم النَّخَعِيِّ، عن علقمة، عن ابن مسعود.

ودُونَها فی الرتبة: كراوية بُرَيْدِ بنِ عبدالله بن ابی بُرْدَة عن جَدِّه، عن ابيه ابی موسٰی. وكحَمَّاد بن سَلَمَةَ، عن ثَابتٍ، عن انس. ودونها فی الرتبة: كسُهَيْل بن ابی صالح، عن ابيه عن ابی هريرة. وكالعَلاء بن عبد الرحمٰن بن ابيه عن ابی هريرة؛ فَاِنَّ الجميع يَشْمَلُهم اسمُ "العدالة والضبط" اِلّاَ اَنَّ فی المرتبة الاولٰی الصِفاتَ المُرَجِّحة ما يَقْتَضِی تَقْدِيمَ روايتهم على التی تَلِيها. وفی التی تَلِيها من قوةِ الضبط ما يَقْتَضِی تقديمَها على الثالثة، وهی مقدَّمةٌ على رواية مَنْ يُعَدُّ ما يَتَفَرَّدُ به حَسَنًا كمحمد بن اسحاق عن عاصم بن عمر عن جابر، وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جدِّه.

وَقِسْ على هذه المراتب ما يَشْبَهُهَا. والمرتبه الاولٰی هی التی اَطْلَقَ عليها بعضُ الائمةِ اَنّها اصح الاسانيد. والمعتمدُ عدمُ الاطلاقِ لِتَرْجَمَة مُعَيَّنَة منها. نَعَمْ يُسْتَفَادُ من مجموع ما اَطلَقَ الائمةُ عليه ذلك اَرْجَحِيَّتُه على مالم يطلقوه.

ترجمہ: تو باب صحیح میں منجملہ مرتبۂ علیا کے وہ سند ہے جس کے بارے میں بعض ائمہ حدیث نے کہا ہے کہ یہ اصح الاسانید ہے جیسے زہری، عن سالم بن عبدالله بن عمر، عن ابیہ یعنی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما (اسحاق ابن راہویہ اور احمد بن حنبل کے نزدیک یہ اصح الاسانید ہے) اور جیسے محمد بن سیرین بصری، عن عَبِیدة بن عمرو سَلْمَانی، عن علی بن ابی طالب رضی الله عنه، (علی بن المَدِینی اور عمرو بن علی الفلاّس قَلانِسِی کے نزدیک اصح الاسانید ہے) اور جیسے ابراہیم نخعی، عن عقلمة عن عبدالله بن مسعود رضی الله عنه (یحیٰ بن معین اور نسائی کے نزدیک اصح الاسانید ہے)

اور درجۂ علیا سے مرتبہ میں کم (یعنی دوسرے درجہ کی) جیسے بُرَید بن عبدالله بن ابی بردہ کی روایت ہے اپنے دادا (یعنی ابی بردہ) سے جو اپنے والد ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، اور جیسے حماد بن سلمہ کی روایت ہے ثابت بنانی سے جو انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔

اور اس کم سے کم (یعنی دوسرے درجہ سے کم تیسرے درجہ کی) جیسے سُہَیل بن ابی صالح کی روایت ہے اپنے والد ابی صالح سے جو ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، اور جیسے عَلاء بنِ عبدالرحمٰن کی روایت ہے، اپنے والد عبدالرحمٰن سے جو ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، (مذکورہ مثالوں کے رواۃ کے مراتب اور صفات ومناقب کی معرفت فن اسماء الرجال، اور طبقات المحدثین کے ذریعہ حاصل ہوگی)

ان سارے راویوں کو (جو مذکورہ تینوں مراتب میں ہیں) (اصل) عدالت وضبط کا اسم شامل ہے (یعنی یہ سب عادل وضابطِ کامل کے مصداق ہیں) لیکن مرتبہ اولیٰ (کے رواۃ) میں ایسی راجح ٹھہرانے والی صفات ہیں جو مقتضی (چاہتی) ہیں کہ ان کی روایت کو مقدم رکھا جائے اس مرتبہ پر جو اس سے متصل نیچے (یعنی دوسرے مرتبہ پر) ہے اور اس نیچے والی (یعنی دوسرے درجہ کے رواۃ) میں ایسی قوتِ ضبط سے جو مقتضی ہے کہ ان کو مقدم رکھا جائے تیسرے (مرتبہ) پر اور یہ تیسرا درجہ مقدم ہوگا ان لوگوں کی روایت پر جن کی منفرد وغریب روایت کو ''حسن'' شمار کیا جاتا ہے (جو صحیح لذاتہ سے کم درجہ ہے) جیسے محمد بن اسحاق (امام) مغازی، عن عمر بن جابر رضی الله عنه اور جیسے عمرو بن شُعیب بن محمد عن ابیه عن جده یعنی جدہ شعیب اور انہی مراتب (یعنی علیا، وُسطیٰ، سُفلیٰ) پر قیاس کر وان روایتوں کا جو ان سے مشابہت رکھتی ہیں (یعنی جو

علیا سے مشابہ ہوا سے درجہ علیا میں اور جو وسطیٰ کے مثل ہوا سے درجہ وسطیٰ میں اور جو سُفلیٰ کی طرح ہوا سے درجہ سفلی میں رکھا جائے)

اور سند کا مرتبہ اُولیٰ وہی ہے جس کو بعض ائمہ حدیث نے ''اصح الاسانید'' کہا ہے (اس جملہ کا اعادہ بایں وجہ کیا ہے تا کہ "والمعتمد عدم الاطلاق" کا ربط اس سے قائم ہو جائے عدم اعادہ کی صورت میں یہ جملہ بے جوڑ ہو جاتا) اور (قول) معتمد سندوں میں سے کسی متعین سند پر اس کا عدم اطلاق ہے۔

ہاں مستفاد ہوگی اس مجموعہ سے جس پر ائمہ نے اصح الاسانید کا اطلاق کیا ہے (اس کی (ہر سند) کی ارجحیت ان سندوں پر جنھیں اصح الاسانید نہیں کہا ہے۔

توضیح: شارح رحمہ اللہ نے اصح الاسانید سے متعلق صرف تین اقوال کا ذکر کیا ہے جبکہ اس کے بارے میں مزید اور اقوال بھی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۴) عبدالرزاق بن ہمام اور ابوبکر ابن ابی شیبہ کے نزدیک اصح الاسانید ہے **زهری عن زين العابدين علي بن الحسين، عن ابيه عن جده** (یعنی جدزین العابدین جو علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ہیں)

(۵) امام بخاریؒ کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: مالک بن انس، عن نافع، عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔

(۶) حجاج بن الشاعر کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: **شعبة، عن قتادة، عن سعيد بن المسيب، عن شيوخه.**

(۷) یحییٰ بن معین کے ایک دوسرے قول میں اصح الاسانید یہ ہے: **عبدالرحمٰن بن القاسم، عن ابيه (القاسم) عن عائشة صديقه رضى الله عنها.**

(۸) سلیمان بن داوٗد الشاذکونی کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: **يحيى بن ابى كثير، عن ابى سلمة، عن ابى هريرة رضى الله عنه.**

(۹) امام احمد بن حنبل کے ایک دوسرے قول میں اصح الاسانید یہ ہے: **ايوب عن نافع، عن ابن عمر رضى الله عنهما.**

(۱۰) وکیع بن الجراح کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: **شعبه، عن عمرو بن مرّة، عن مرّة، عن ابى موسىٰ اشعرى رضى الله عنه.**

(۱۱) عبداللہ بن المبارک اور عجلی کے نزدیک اصح الاسانید یہ ہے: **سفيان ثورى، عن**

منصور، عن ابراهیم، عن علقمه، عن عبدالله بن مسعود رضی الله عنه

"عمرو بن شعیب (بن محمد) عن ابیه عن جده" یعنی عمرو اپنے والد شعیب بن محمد سے روایت کرتے ہیں، اور شعیب ان کے دادا سے یا اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں، جدہ میں ضمیر کے مرجع میں دونوں احتمال ہے کہ اس کا مرجع عمرو بن شعیب ہوں یا شعیب بن محمد، ابن حبان وغیرہ بعض محدثین نے اس کا مرجع عمرو بن شعیب کو قرار دیا ہے اور عمرو کے دادا شعیب کے والد محمد ہیں جو تابعی ہیں اس اعتبار سے اس سند سے مروی روایت مرسل ہوگی، لیکن راجح و محقق قول یہ ہے کہ جدہ کی ضمیر کا مرجع شعیب ہیں اور ان کے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما ہیں، اور شعیب کا اپنے دادا عبداللہ بن عمرو سے سماع میں بھی اگرچہ اختلاف ہے لیکن محققین محدثین کے نزدیک اصح و راجح ثبوت سماع ہی ہے اس اعتبار سے اس سند سے مروی روایت متصل مرفوع ہوگی، پھر محدثین اس بارے میں بھی مختلف الرائے ہیں کہ شعیب اپنے دادا سے جس قدر حدیث روایت کرتے ہیں وہ سب ان سے سن کر بیان کرتے ہیں یا ان میں کچھ ایسی بھی ہیں جو اپنے دادا کی کتاب سے روایت کرتے ہیں براہ راست ان سے سن کر نہیں، انھیں اختلافات کی بناء پر یہ سند صحیح کے درجہ سے ساقط ہو کر "حسن" ہوگئی ہے اگرچہ بقول ذہبی ایسی "حسن" جو صحیح سے قریب تر ہے یعنی احسن الحسن جس کے بعد صحیح کا درجہ ہے۔

"والمعتمد عدم الاطلاق" کیونکہ گذشتہ سطور سے معلوم ہوچکا ہے کہ مراتب صحت میں فرق و تفاوت سند میں موجود قبول کے صفات و شروط کے درجہ کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور کسی سند کے ہر ہر فرد میں ایسے اعلیٰ ترین صفات قبول کا پایا جانا کہ ان کے ہم عصر تمام راویان حدیث مرتبہ میں ان سے فروتر ہوں انتہائی نادر الوجود ہے، پھر اس بات کا فیصلہ کہ فلاں مخصوص سند اصح الاسانید ہے، جملہ رواۃ حدیث (جو مختلف امصار و مرتبہ سے پوری واقفیت نہایت متعذر ہے، اس لئے علی الاطلاق کسی متعین و خاص سند کو اصح الاسانید کیسے کہا جاسکتا ہے البتہ اس قید کے ساتھ کہ فلاں صحابی کی اسناد میں اصح الاسانید یہ ہے، یا فلاں شہر مثلاً کوفہ، بصرہ وغیرہ کی اصح الاسانید یہ ہے، یا فلاں مسئلہ و باب میں اصح الاسانید یہ ہے تو یہ بلا ریب درست ہے اور حضرات محدثین کے مذکورہ بالا اقوال میں دراصل اسی طرح کی قیود ملحوظ ہوں گی، واللہ اعلم۔

ویَلْتَحِقُ بهذا التَفَاضُلِ:

۱- ما اِتَّفَقَ الشَیخَانِ علی تَخْرِیجه بِالنِسبَةِ الی ما اِنْفَرَدَ به اَحدُهما۔

۲- وما انفرد به البخاری.

۳- الی ما انفرد به مسلم؛ لِاتفاقِ العلماء بعدهما علی تلقی کتابیهما بالقَبول، واختلافِ بعضهم فی ایهما ارجح. فما اِتَّفَقَا علیه ارجحُ مِنْ هذه الحیثیةِ مِمَّا لَمْ یَتَّفِقَا علیه.

وقد صَرَّحَ الجمهورُ بتقدیم "صحیح البخاری" فی الصحة، ولم یوجد عن احد بِنَقِیْضه. واَمّا ما نُقِلَ عن ابی علی النَیسَابُورِیّ انه قال: ماتَحتَ ادیمِ السماءِ اَصَحُّ من 'کتاب مسلم" فلم یُصَرِّحْ بکونه اَصَحَّ من "صحیح البخاری"؛ لاَنه اِنّما نفی وجودَ کتابٍ اَصَحَّ من کتَاب مسلم؛ اذا المنفی اِنما هو ما تَقْتَضِیْه صیغةُ اَفْعَل مِن زیادة صحةٍ فی کتاب شَارَکَ کتابَ مسلم فی الصحة، یمتاز بتلک الزیادةِ علیه، ولم ینفِ المساواة.

ترجمہ: اور اس (مذکور) تفاضل (وتفاوت) کے ساتھ لاحق ہوگی۔

۱- وہ حدیث جس کی تخریج پر شیخین (یعنی امام بخاری وامام مسلم) متفق ہیں۔ اس حدیث کی بہ نسبت جس کی تخریج میں دونوں بزرگوں میں سے کوئی منفرد ہو۔

۲- اور وہ حدیث جس کی تخریج تنہا امام بخاری نے کی ہے (اس حدیث کی بنسبت)

۳- جس کی تخریج میں مسلم منفرد ہیں (یعنی درجۂ اولیٰ میں متفقہ علیہ، درجہ ثانیہ میں امام بخاری کی منفرد، اور درجۂ ثالثہ میں امام مسلم کی منفرد روائتیں ہوں گی۔

متفق علیہ کی ارجحیت کی دلیل

(الف) کیونکہ علماء کا ان دونوں اماموں کے بعد ان کی دونوں کتابوں کے اخذ وقبول پر اتفاق ہے (تلقی بالقبول کی وجہ سے متفق علیہ راجح ہوگی)

(ب) اور بعض علماء کے اس اختلاف کی وجہ سے کہ ان دونوں کتابوں میں سے ارجح کون ہے (یعنی ان کے اس اختلاف کا انھیں دونوں کتابوں میں منحصر ہونا بتا رہا ہے کہ دیگر کتب حدیث ان کے مقابلہ میں مرجوح اور یہ دونوں راجح ہیں ورنہ راجحیت کے بارے میں یہ اختلاف انھیں کے ساتھ خاص نہ ہوتا)

لہٰذا ان دونوں بزرگوں کی متفق علیہ حدیث اس (تلقی بالقبول کی) حیثیت سے راجح ہوگی

اس حدیث سے جس پر دونوں حضرات کا اتفاق نہیں ہے۔

تفردامام بخاری کی ترجیح کی دلیل

اور جمہور نے تصریح کی ہے کہ صحت میں صحیح بخاری (ساری کتب حدیث پر) مقدم ہے (اور جمہور کے اس قول کی) نقیض نہیں پائی گئی ہے (یعنی کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ صحیح مسلم صحت میں مقدم ہے)

صحیحین میں تفاضل

اور جو نقل کیا گیا ہے ابو علی النیسا پوری سے کہ انھوں نے کہا ہے "ما تحت ادیم السماء اصح من کتاب مسلم" نہیں ہے ظاہر آسمان کے نیچے کتاب مسلم سے زیادہ صحیح کتاب تو انھوں نے (اپنے اس قول میں) صراحت نہیں کی ہے کہ صحیح بخاری سے کتاب مسلم زیادہ صحیح ہے اس لئے کہ انھوں نے صرف ایسی کتاب کے وجود کی نفی کی ہے جو کتاب مسلم سے زیادہ صحیح ہو کیونکہ صیغۂ افعل (اسم تفضیل) کے تقاضہ (لغوی) کے مطابق منفی تو صرف (کسی کتاب میں جو صحت میں کتاب مسلم کی شریک ہے) صحت کی وہ زیادتی ہے جس زیادتی کے سبب وہ کتاب مسلم کی کتاب سے ممتاز ہو، مساوات اور برابری کی نفی نہیں ہے۔

توضیح: "واما ما نقل عن ابی علی النیسابوری انه قال: ما تحت ادیم السماء الخ" اس بارے میں محقق بات وہی ہے جو "بقاعی" نے کہا ہے کہ اسم تفضیل کا استعمال کبھی اصل لغت کے مقتضی کے مطابق ہوتا ہے اس وقت اس صیغہ سے صرف زیادتی کے معنی کی نفی ہوتی ہے" چنانچہ حدیث پاک "ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء اصدق من ابی ذر" میں "اصدق" اسی معنی لغوی میں ہے یعنی ابوذر رضی اللہ عنہ سے سچائی میں کوئی زیادہ نہیں ہے، کسی کے ان سے زیادہ سچا ہونے کی نفی ہے، سچائی میں ان سے برابر ہونے کی نفی نہیں ہے۔

اور کبھی عرف عام کے مقتضی کے مطابق استعمال ہوتا ہے اس وقت زیادت اور مساوات دونوں کی نفی ہوتے ہیں، جیسے حدیث پاک "ما رأیت احسن من رسول الله صلی الله علیه وسلم" میں "احسن" معنی عرفی ہی میں ہے، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ خوبصورت ہیں خوبصورتی میں کوئی نہ آپ سے زیادہ ہے اور نہ ہی آپ ﷺ کے مساوی و برابر ہے۔

اس تحقیق کے مطابق "ما تحت ادیم السماء اصح من کتاب مسلم" میں معنی عرفی و معنی لغوی دونوں کا احتمال ہے، اس لئے شارح علام کا یہ کہنا کہ "فلم یصرح بکونه اصح" بالکل درست ہے کہ اس احتمال کے ساتھ صحیح مسلم کی اصحیت میں یہ قول صریح نہیں ہے۔ پھر بھی یہ قول خواہ اس سے نفی زیادت مراد ہو، یا نفی مساوات جمہور کے قول "صحیح البخاری اصح من صحیح مسلم" کے بہرحال مناقض ہے نفی مساوات کی صورت میں اس کا مناقض ہونا ظاہر ہے، نفی زیادت کی صورت میں دونوں کتابوں کی صحت میں مساوات اور برابری ثابت ہوگی جو اصحیت کے منافی ہے۔ "فتدبر"

وكذلك ما نُقِلَ عن بعض المغاربة انّه فَضَّل "صَحيح مسلم" على "صحيح البخاريّ" فذٰلك فيما يرجع الى حُسْنِ السِّياق وجَوْدَة الوضع، والترتيب، ولم يُفْصِحْ احدٌ منهم بانّ ذلك راجعٌ الى الاَصَحِيَّه، ولو اَفْصَحُوا به لَرَدَّه عليهم شاهدُ الوُجود، فالصفاتُ التى تَدُور عليها الصِّحة فى "كتاب البخارى" اَتَمُّ منها فى "كتاب مسلم" و اَسَدُّ. وشرطُه فيها اقوىٰ واَشَدُّ.

واَما رجحانُه من حيثُ الاتصالُ، فلاشتراطِه اَن يكونَ الراوى قد ثبت له لقاءُ مَنْ رَوَىٰ عنه، ولو مرةً، واكتَفىٰ مسلمٌ بمطلقِ المعاصِرة، واَلْزَمَ البخارِىَّ بانَّه يحتاج اَنْ لا يَقْبَلَ العَنْعَنَةَ اصلاً، وما اَلْزَمَه به لَيس بلازم؛ لِاَنَّ الراوى اذا ثَبَتَ له اللقاءُ مرَّةً، لا يَجْرِى فى روايته اِحتمالُ اَنْ لا يكون قد سمع منه، لِاَنّه يَلْزمُ مِن جريانه ان يكونَ مُدَلِّسًا، والمسألةُ مفروضةٌ فى غيرالمدَلِس.

واَما رجحانه من حيثُ العدالةُ والضبطُ، فَلاَنَّ الرجال الذين تُكُلِّمَ فيهم من رجال مسلم اكثرُ عددًا من الرجال الذين تُكُلِّم فيهم من رجال البخارى، مع اَنَّ البخاريَّ لم يُكثِر مِن اخراج حديثهم، بل غالِبُهم من شيوخه الذين اَخذل عنهم ومَارَسَ حديثَهم، بخلاف مسلم فى الامرين.

واما رجحانه من حيثُ عدمُ الشذوذ والاعلال، فَلِاَنَّ ما اُنتقِدَ على البخارى من الاحاديث اقلُّ عددًا مما اُنتقِد على مسلم. هذا مع اِتّفاقِ العلماء على اَنَّ البخارى كان اَجَلَّ مِن مسلم فى العلوم، واَعْرَفَ بصناعة الحديث منه، واِنَّ مسلمًا تِلْمِيذُه وخِرِّيجُه، ولم يَزَل يَستَفِيْدُ منه وَيتَّبِعِ آثارَه حتىٰ قال

الدارقطني: لولا البخاری لَمّا رَاحَ مسلمٌ ولا جَاءَ.

ترجمہ: اسی طرح بعض مغرب والوں سے جو نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے صحیح بخاری پر صحیح مسلم کو فضیلت دی ہے تو یہ ان امور میں ہے جو احادیث کے سیاق کی خوبی اور وضع ترتیب کی طرف راجع ہیں (اس لئے کہ ابواب کی ابتدا میں مجمل، مشکل، منسوخ، معنعن اور مبہم روائتیں لاتے ہیں پھر مبیّن، ناسخ، مصرح، معیَّن اور منسوب روایتوں کا ذکر کرتے ہیں، جس سے اول مذکور روایتوں کی مراد سمجھنے میں سہولت وآسانی ہوتی ہے) ان میں سے کسی نے وضاحت وصراحت نہیں کی ہے کہ اس فضیلت کا مرجع اصحیت ہے، اور اگر بالفرض اس کی صراحت کرتے تو ان کی اس صراحت کی تردید شاہد وجود کردیتا (جس کا انکار مکابرہ ہوتا ہے) کیونکہ وہ صفات جن پر صحت کا مدار ہے (یعنی عدالت، تمام ضبط، اتصال سند اور عدم شذوذ وعلل) کتاب بخاری میں زیادہ مکمل و درست ہیں، ان سے جو کتاب مسلم میں ہیں، اور بخاری کی شرطِ صحت زیادہ قوی اور سخت ہے (مسلم کی شرطِ صحت سے)؛ (آیندہ سطور میں اسی مجمل دعویٰ کی تفصیلی دلائل بیان کررہے ہیں)

فتیات صحیح بخاری کے تفصیلی وجوہ

(الف) اتصال سند کی حیثیت سے بخاری کا راجح ہونا بایں وجہ ہے کہ "بخاری" نے (حدیث معنعن) کے متصل السند ہونے کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ اس کا راوی ایسا ہو کہ مروی عنہ سے اس کی ملاقات اگرچہ ایک بار ہی سہی ثابت ہو، جبکہ "مسلم" نے (امکانِ لقا کے ساتھ) مطلق معاصرت پر اکتفا کیا ہے اور بخاری پر یہ لازم ٹھہرایا ہے کہ (شرطِ لقا کی صورت میں) وہ محتاج ہوں گے (یعنی ان پر لازم ہوگا) کہ سرے سے عنعنہ کو (خواہ معاصر کا ہو یا تلاقی کا) قبول ہی نہ کریں، "مسلم" نے بخاری پر جو یہ لازم ٹھہرایا ہے وہ لازم نہیں (آتا) ہے، کیونکہ جب راوی کی ایک بار (مروی عنہ سے) ملاقات ثابت ہوگئی تو اس کی روایت میں یہ احتمال جاری نہیں ہوگا کہ ہوسکتا ہے کہ مروی عنہ سے نہ سنا ہو؛ اس لئے کہ اس احتمال کے جاری ہونے سے لازم آئے گا کہ راوی مدلّس ہو جبکہ مسئلہ (زیر بحث) غیر مدلّس کے بارے میں فرض کیا گیا ہے۔

توضیح: "فلاِشتراطه ان یکون الراوی قد ثبت له لقاء الخ" راویٔ ثقہ غیر مدلّس جب سمعت رأیت وغیرہ ایسے الفاظ سے حدیث بیان کرے جو سماع ورُویت کے معنی میں صریح ہیں تو بغیر کسی تردد کے یہ سند متصل ہوگی، اور اگر لفظ عن، وقال وغیرہ ایسے الفاظ سے

حدیث نقل کرے جو سماع کے معنی میں صریح نہیں ہیں اور راوی (مروی عنہ (یعنی راوی کا شیخ) ہم عصر نہیں ہیں یا ہم عصر ہیں لیکن تاریخ وغیرہ کسی امر خارج سے معلوم ہے کہ دونوں کی آپس میں ملاقات نہیں ہوئی ہے تو بغیر کسی اختلاف وتردد کے یہ سند منقطع ہوگی، اور اگر دونوں ہم عصر ہیں اور کسی ذریعہ سے عدم ملاقات ثابت نہیں ہے تو ایسے راوی کی روایت کے بارے میں اختلاف ہے، امام مسلم کی رائے یہ ہے کہ اگر راوی معنعن غیر مدلس ہے، اور راوی و مروی عنہ کے درمیان ملاقات ممکن ہو تو اسے متصل السند مانا جائے گا۔ اور امام بخاری اور ان کے شیخ علی ابن المدینی وغیرہ کے نزدیک اس کے متصل السند ہونے کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان کم از کم ایک بار کی ملاقات ضروری ہے، محض امکان لقاء سے اسے اتصال سند پر محمول نہیں کیا جائے گا، ظاہر ہے کہ اس بارے میں امام بخاری وغیرہ کی شرط ''مسلم'' کی شرط سے سخت ہے، اسی کو مصنف نے ''اما رجحانه من حیث الاتصال'' سے بیان کیا ہے۔ اس توضیح سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شیخین کا یہ اختلاف صرف حدیث معنعن (یعنی ایسی حدیث جو ''عن'' وغیرہ ایسے الفاظ سے بیان کی جائے جس میں تحدیث، اِخبار، یا سماع کا بیان نہ ہو) میں ہے مطلق روایتوں کے بارے میں دونوں حضرات متفق الرائے ہیں، شارح علام کے الفاظ کے اطلاق سے اس رجحان کو عام نہ سمجھا جائے۔

''والزم البخاریؒ بأنه یحتاج الخ'' ''امام مسلم'' کے اس اشکال والزام کا حاصل یہ ہے کہ ملاقات کی شرط عائد کرنے سے مقصود یہ ہے کہ راوی کا مروی عنہ سے سماع ثابت ہو جائے، لیکن اس ثبوت سماع کے باوجود عنعنہ اپنے معنی کے لحاظ سے عدم سماع کا احتمال بہر حال رکھتا ہے۔ اسلئے جو لوگ معاصر کے عنعنہ کو قبول نہیں کرتے ان پر لازم ہے کہ ملاقی کے عنعنہ کو بھی قبول نہ کریں۔ اور جب عدم سماع کے احتمال کے باوجود یہ حضرات ملاقی کے عنعنہ کو قبول کرتے ہیں تو انھیں معاصر کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے اس کے عنعنہ کو قبول کرنا چاہئے۔

''وما الزمه به لیس بلازم الخ'' شارح علام ''امام مسلم'' کے اس الزام کو رد کر رہے ہیں کہ جب راوی کی مروی عنہ سے ایک بار ملاقات ثابت ہوگئی تو مروی عنہ سے اس کی روایت میں عدم سماع کا احتمال جاری نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس احتمال کی وجہ سے راوی کا مدلس ہونا لازم آئے گا جبکہ مسئلہ زیر بحث میں راوی کا غیر مدلس ہونا مفروض ہے اس لئے کہ گفتگو حدیث صحیح کے بارے میں ہو رہی ہے جو اقسام مقبول میں سے ہے اور ''مدلس'' مردود کی قسموں میں سے ہے۔

شارح کے جواب پر ایک نظر

شارح علّام کا یہ جواب محل نظر ہے، اس لئے کہ ان کے جواب سے بظاہر عدم سماع کے احتمال پر تدلیس کا حکم جاری کرنا لازم آتا ہے، جبکہ تدلیس کا حکم عدم سماع کے ثابت ہو جانے پر ہوتا ہے محض احتمال پر نہیں، بلکہ محتمل التدلیس کے عنعنہ کو بھی سماع ہی پر محمول کیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی راوی کی اپنے مروی عنہ (شیخ) سے ایک بار چند لمحوں کی ملاقات ہوگئی تو مروی عنہ سے اس کی جملہ معنعن روایات کو اگر چہ وہ سیکڑوں سے زائد تعداد میں ہوں خود امام بخاری اور ان کے ہم رائے محدثین کے نزدیک سماع ہی پر محمول کیا جائے گا، جبکہ ظاہر ہے کہ چند لمحوں کی اس مختصر سی ملاقات میں اس قدر روایتوں کی اخذ و تحصیل ممکن نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں تدلیس کا احتمال راجح و قوی ہے پھر بھی اس پر تدلیس کا حکم عائد نہیں کیا گیا ہے بلکہ متصل السند مانا گیا ہے۔

فائدہ: عَنعَنه، مصدر مصنوع ہے یعنی اہل زبان سے مسموع نہیں ہے؛ بلکہ "روی فلانٌ عن فلان" سے اخذ کر کے اس کو مصدر بنالیا گیا ہے جیسے بَسمله، حمدله وغیرہ کو بھی اسی طرح مصدر بنایا گیا ہے، حافظ عراقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ عنعنه، عَنْعَنَ الحديث کا مصدر ہے یہ لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب حدیث صیغہ "تحدیث" یا اخبار، یا سماع (یعنی حدثنی، اخبرنی، اور سمعت) کی تصریح کے بغیر روایت کی جائے۔

(ب) ترجمہ: اور صحیح بخاری کا راجح ہونا عدالت اور ضبط کی حیثیت سے، تو اسلئے ہے کہ "مسلم" کے رجال میں سے وہ رجال جن میں کلام (طعن) کیا گیا ہے تعداد میں زیادہ ہیں بخاری کے ان رجال سے جن رجال میں کلام کیا گیا ہے، باوجودیکہ بخاری نے ان متکلم فیہ رجال کی احادیث کی تخریج میں اکثار اور زیادتی نہیں کی ہے۔ پھر ان میں غالب تعداد بخاری کے شیوخ کی ہے جن سے بخاری نے (براہ راست) اخذ علم کیا ہے اور ان کی احادیث میں ممارست و مہارت حاصل کی ہے برخلاف مسلم کے دونوں باتوں میں (یعنی "مسلم" نے متکلم فیہ رواۃ سے کثرت سے احادیث لی ہیں، اور یہ رواۃ ان کے شیوخ میں سے بھی نہیں ہیں)

توضیح: بخاری و مسلم کے متکلم فیہ رجال کی تعداد: جن رواۃ سے اکیلے بخاری نے روایت کی ہے کل چار سو پینتیس (۴۳۵) ہیں ان میں اسّی (۸۰) کے قریب ایسے ہیں جن پر نقد و جرح کی گئی ہے، اور جن رواۃ سے تنہا مسلم نے روایت کی ہے وہ کل چھ سو بیس (۶۲۰) ہیں، ان

میں ایک سو ساٹھ (۱۶۰) ایسے ہیں جن پر نقد و جرح کی گئی ہے۔ (کما ذکرہ السخاوی فی فتح المغیث) ایسے رجال سے احادیث کی تخریج جن پر کوئی کلام نہیں کیا گیا ہے بہر حال اولیٰ اور بہتر ہے۔

"بل غالبھم من شیوخہ" چنانچہ حافظ سخاوی لکھتے ہیں کہ وہ رواۃ جن سے حدیث کی تخریج میں بخاری منفرد ہیں اور ان میں کلام کیا گیا ہے وہ اکثر بخاری کے شیوخ ہیں جن کی بخاری نے صحبت پائی اور ان کے اور ان کی حدیث کے بارے میں براہ راست معلومات حاصل کیں، جبکہ "مسلم" کے منفرد متکلم فیہ رجال میں اکثر متقدمین میں سے ہیں اور آدمی کو اپنے شیوخ و اساتذہ کی احادیث سے جس قدر واقفیت ہوتی ہے، غیر اساتذہ کی احادیث سے وہ واقفیت نہیں ہوتی ہے" لہٰذا مسلم کے رجال کی بنسبت بخاری کے رجال میں کلام کا احتمال ضعیف سے ضعیف تر ہوگا۔

(ج) رہی بخاری کی ارجحیت شذوذ و علل کے نہ ہونے کی حیثیت سے تو اس وجہ سے ہے کہ بخاری کی جن روایتوں پر نقد کیا گیا ہے ان کی تعداد مسلم کی منتقَد (نقد شدہ) روایتوں سے کم ہے۔

بخاری و مسلم کی منتقَد روایتوں کی تعداد

بخاری و مسلم کی جن روایتوں پر بعض ائمہ حدیث نے نقد و جرح کی ہے ان کی مجموعی تعداد دو سو دس (۲۱۰) ہے، ان میں بتیس (۳۲) احادیث دونوں میں مشترک ہیں، اور اٹھتر (۷۸) احادیث خاص بخاری کی ہیں اور بقیہ سو (۱۰۰) حدیثیں مسلم کی ہیں یعنی بخاری کی بنسبت مسلم کی بائیس (۲۲) منتقَد احادیث زیادہ ہیں۔

صحیح بخاری کی افضلیت کی اجمالی دلیل

ان وجوہ ترجیح کے ساتھ (کتاب بخاری کی افضلیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ) علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ (عام) علوم میں مسلم سے "بخاری" اجل و بزرگ تر ہیں، اور (خاص) فن حدیث میں ان کی معرفت (ومعلومات) مسلم سے کہیں زیادہ ہے اور "مسلم" امام بخاری کے شاگرد اور ان کے تربیت یافتہ ہیں، ہمیشہ ان سے علمی استفادہ کرتے رہے اور ان کے آثار علمیہ کی پیروی کرتے رہے حتی کہ دار قطنی فرماتے ہیں "اگر بخاری کا وجود نہ ہوتا تو مسلم نہ جاتے نہ آتے (الرواح واجی

تصرف سے کنایہ ہے یعنی علم حدیث میں مسلم کا عمل دخل نہ ہوتا اور نہ ہی انھیں اس میں رسوخ حاصل ہوتا)

"لولا البخاری" شارح کی اس دلیل پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بلاریب امام بخاری اپنے علمی فضائل وکمالات میں امام مسلم سے فائق تر ہیں اور علم حدیث میں امام مسلم کا ظہور ورسوخ امام بخاری کی تعلیم وتربیت ہی کا رہین منت ہے، لیکن ان کی اس افضلیت سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کی کتاب بھی کتاب مسلم سے افضل واصح ہو کیونکہ مصنِف (بکسر النون) کی افضلیت سے مصنَف (بفتح النون) کی افضلیت وارجحیت کوئی ضروری امر نہیں ہے! حافظ سخاوی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ درست ہے کہ مصنِف کی برتری سے ان کی تصنیف کا برتر ہونا لازم نہیں آتا لیکن "اصل یہی ہے کہ فاضل کی تصنیف بھی فاضل ہو" چنانچہ مشہور ہے "كلامُ الملوكِ ملوكُ الكلامِ" شاہوں کا کلام، کلام کا شاہ ہوتا ہے۔

"خِرِّيج" خاء کے کسرہ اور را کی تشدید کے ساتھ ادب سکھانے والا، صاحب قاموس مادہ خرج میں لکھتے ہیں اس "خرّیج بروزن عِنِّین، مفعول کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے "خرج الرجلُ اصحابَه" فلاں نے اپنے شاگردوں کو تعلیم دی اور انہیں جہالت سے نکالا۔

"الدَّارَ قُطْنِی" راء کے فتحہ، قاف کے ضمہ اور طاء کے سکون کے ساتھ، بغداد کے محلّہ "دار قطن" کی طرف نسبت ہے، امام دارقطنی اپنے عہد کے جلیل القدر، فقید المثال عالم حدیث تھے۔

"**نوٹ**" "ویلتحق فهذا التفاضل" سے "حتى قال الدارقطنی" تک کے یہ مباحث دراصل "تقسیم سبعی" کی تمہید کے طور پر بیان کیے گئے ہیں جسے ومِنْ ثَمَّةَ سے شروع کر رہے ہیں، اس "تقسیم سبعی" کی تفصیلات میں جانے سے پہلے کچھ مزید توضیحات بیان کی جارہی ہیں جس کا اس موقع پر ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

توضیح مکرر: شارح علام نے گزشتہ سطور میں صحیح مسلم کے مقابلہ میں صحیح البخاری کی اصحیت کے جو وجوہ واسباب ذکر کیے ہیں (یعنی اتصال سند، عدالت وضبط اور عدم شذوذ واعلال میں کتابِ بخاری کے رجحانات وغیرہ) علامہ محمد بن اسماعیل الامیر الصنعانی اپنی وقیع ومفید تصنیف "توضیح الافکار لمعانی تنقیح الانظار" میں انھیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "یہ وجوہ یا ان کے اکثر اصحیت بخاری کے مدعیٰ پر دلالت نہیں کرتے بلکہ یہ وجوہ زیادہ سے زیادہ صحیح بخاری کی صحت پر دلالت کرتے ہیں، پھر یہ بات بھی پوشیدہ نہیں ہے کہ شیخین اکثر رواۃ میں متفق ہیں

(یعنی بحذف تکرار صحیح بخاری کی کل احادیث (۲۷۶۱) ہیں جن میں (۱۹۰۶) احادیث میں دونوں بزرگوار متفق ہیں جو غیر متفق سے تعداد میں زیادہ ہیں) البتہ امام بخاری ایک جماعت سے روایت کرنے میں منفرد ہیں (جن کی تعداد (۴۳۵) ہے) اسی طرح امام مسلم ایک جماعت سے روایت کرنے میں منفرد اور اکیلے ہیں (جن کی تعداد (۶۲۰) ہے) اس لحاظ سے صحیحین کی احادیث کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

(۱) وہ احادیث جن کی تخریج پر دونوں حضرات متفق ہیں، اس قسم میں شیخین باہم یکساں ہیں کسی کو دوسرے پر کوئی فضیلت وفوقیت نہیں ہے کیونکہ دونوں کے رجال سند ایک ہی ہیں، اور ان رواۃ کے بارے میں یہ کہنا کہ جب ان سے امام بخاری روایت کریں تو یہ ارجح ہیں اور جب امام مسلم روایت کریں تو نہیں عین تحکم اور بلاوجہ کا فیصلہ ہے (جو علمی مباحث میں لائق اعتنا نہیں ہے) لہٰذا متفق علیہ احادیث کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ بخاری کی تخریج کردہ حدیث مسلم کی حدیث سے اصح ہے۔ اور یہی قسم قطعی طور پر بقیہ قسموں سے زیادہ اور اکثر ہے۔

(۲) وہ احادیث جن کی تخریج صرف امام بخاری نے کی ہے امام مسلم نے نہیں، اس قسم کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ امام مسلم کی منفرد احادیث سے اصح ہیں کیونکہ انفرادی طور پر ان میں امام بخاری کی شرائط موجود ہیں اور بعض مذکورہ مرجّحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام بخاری کی شرائط امام مسلم کی شرائط سے قوی تر ہیں، اور اس وقت متعین ہوجاتا ہے کہ یہ کہا جائے "کتاب بخاری کی وہ احادیث جن کی تخریج میں وہ منفرد ہیں اصح ہیں کتاب مسلم کی ان احادیث سے جن کی تخریج میں امام مسلم منفرد ہیں اور معلوم ہے کہ یہ قسم قلیل اور کم ہے۔

یہی تقسیم اصل تحقیق ہے اگرچہ اس سے ائمہ سابقین نے تغافل کیا ہے، کیونکہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ صحت اور اصحیت ذات شیخین کے پیش نظر نہیں ہے بلکہ ان کی کتابوں کے رجال کے اعتبار سے ہے، پھر یہ بھی ذہن سے اوجھل نہ ہو کہ بخاری کے متکلم فیہ رجال کی تعداد میں اقلیت احادیث بخاری کی علی الاطلاق اصحیت کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس سے صرف یہ ثابت ہوگا کہ کتاب بخاری میں صحیح احادیث زیادہ ہیں اور یہ بات محل نزاع نہیں ہے۔ امیر صنعانی کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ہر ہر حدیث صحیح مسلم کی ہر ہر حدیث سے اصح وارجح نہیں ہے البتہ صحیح بخاری کا مجموعہ صحیح مسلم کے مجموعہ سے اصح وارجح ہے۔ (تفصیل کے لئے کتاب مذکور کا ص: ۴۰ تا ۴۳ ملاحظہ کیجئے)

تقسیم سبعی

۲-۳ (ومِن ثَمَّةَ) ای ومِن هذه الجمعة، وهی ارجَحِيَّةُ شرطِ البخاریِّ علی غیره (قُدِّم صَحیحُ البخاریّ) علی غیره من الکُتُبِ المصنَّفةِ فی الحدیث (ثُمَّ) صحیح (مسلمٍ) لِمُشارِکَتِه للبخاریّ فی اتفاقِ العلماءِ علی تَلَقّی کتابِه بالقَبولِ ایضاً، سِوَیٰ ما عُلِّلَ.

۴- (ثُمَّ) یُقَدَّم فی الارجَحِیَّة من حیثُ الاَصَحِّیَّةُ ما وَافَقَه (شرطُهما) لان المرادَ به رُواتُهما مع باقِی شروطِ الصَحِیحِ، ورواتُهما قد حَصَلَ الِاتِّفاقُ علی القول بتعدِیلِهم بطریقِ اللزومِ، فهم مَقدَّمون علی غیرهم فی روایاتِهم، وهذا اصلٌ لا یُخْرَجُ عنه الا بدلیل.

فاِنْ کان الخبرُ علی شرطهما معًا، کان دونَ ما اَخْرَجَه مسلمٌ، او مثلَه، واِن کان علی شرط احدِهما.

۵- فَیُقَدَّمُ شرطُ البخاریّ وَحْدَه.

۶- علی شرط مسلم وحدَه، تَبْعًا لاصلِ کلٍّ منهما فخَرَج لنا من هذا سِتةُ اقسامٍ تَتَفاوُتُ درجاتُها فی الصِحَّةِ، وَثَمَّةَ قسمٌ سابع، وهو ما لیس علی شرطهما اِجتماعًا واِنفرادًا، وهذه التفاوتُ اِنّما بالنظر الی الحَیثِیَّة المذکورة.

اَمَّا لو رُجِّحَ قسمٌ علی ما فوقَه باُمورٍ اُخریٰ تَقتَضِی التَرْجِیحَ، فاِنّه یُقَدَّمُ علی ما فوقَه،اِذ قد یَعرِضُ لِلمَفُوْقِ ما یَجْعَلُه فائِقًا، کما لو کان الحدیثُ عند مسلم مثلاً، وهو مشهورٌ قاصرٌ عن درجةِ التوَاتُرِ، لکن حَفَّتْه قَرِیْنَةٌ، صارَ بِها یُفِیدُ العلمَ، فاِنّه یُقَدَّمُ علی الحدیثِ الذی خَرَّجَه البخاریُّ اذا کان فردًا مطلقًا، وکما لوکان الحدیثُ الذی لم یُخَرِّجاه من تَرْجَمَةٍ وُصِفَتْ بکونها اَصحَّ الاسانید، کمالکٍ عن نافعٍ عن ابن عمر، فَاِنَّه یُقَدَّمُ علی ما اِنْفَرَدَ به احدهما، مثلاً: لا سِیَّما اذا کان فی اِسناده مَنْ فیه مقَالٌ.

ترجمہ: اور اسی وجہ یعنی شرط بخاری کی اپنے علاوہ پر راجح ہونے کی حیثیت سے مقدم کی جائے گی ''صحیح بخاری'' کو حدیث کی دیگر مصنّفات پر، پھر (مقدم کی جائیگی) ''صحیح مسلم'' کو مسلم کی

بخاری سے مشارکت کی وجہ سے علماء کے اتفاق میں ان کی کتاب کی بھی تلقی بالقبول پر سوائے ان حدیثوں کے جن پر نقد کیا گیا ہے۔

۴- پھر اصحیت کی وجہ سے (تلقی بالقبول کی وجہ سے نہیں) ارجح ہونے میں مقدم کی جائیگی وہ حدیث جس کے موافق دونوں (یعنی بخاری و مسلم) کی شرط ہو کیونکہ شرط (شیخین) سے مراد (خود) ان کے رواۃ ہیں، صحیح کی بقیہ شروطِ (یعنی جب علماء ان دونوں کتابوں کے اخذ و قبول پر متفق ہو گئے تو اس سے یہ لازم ہوا کہ ان کے رجال سب کے نزدیک عادل ہیں) لہٰذا یہ رجال اپنی روایتوں میں دوسروں پر مقدم ہونگے، اور یہ (یعنی رواۃ شیخین کی تقدیم) ایک ضابطہ (کلّی) ہے جس سے انصراف بغیر دلیل کے نہیں کیا جائے گا، پس اگر حدیث بیک وقت دونوں کی شرط پر ہو تو وہ (درجہ میں) کم ہوگی اس حدیث سے جس کی تخریج "مسلم" نے کی ہے، یا (درجہ میں) اسی کے مثل ہوگی، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کی شرط پر ہو تو،

۵- تنہا بخاری کی شرط مقدم ہوگی، تنہا مسلم کی شرط پر ان میں سے ہر ایک اپنی اصل کی تابع ہوگی تو اس سے یعنی اس قول سے کہ مرتبے میں تفاوت، صفات میں تفاوت سے ہوتا ہے) ہمارے لئے چھ قسمیں ظاہر ہوگئیں جن کے درجات صحت میں متفاوت (کم و زیادہ) ہیں، اور (اقسام کی تحقیق کے) اس مقام میں ایک ساتویں قسم ہے، اور یہ (صحیح) کی وہ قسم ہے جو شیخین کی اکٹھا یا الگ الگ شرطوں پر نہ ہو، (درجات میں) یہ تفاوت (جو اس تقسیم سبعی میں مذکور ہوا) اسی حیثیت مذکورہ (یعنی تفاوت صفاتِ قبول) کے پیش نظر ہے، لیکن اگر کسی قسم کو اس سے اعلیٰ درجہ پر راجح ٹھہرایا جائے دیگر ایسے امور کی بناء پر جو ترجیح کو چاہتے ہیں تو یہ (یعنی ادنیٰ درجہ کی حامل قسم) اپنے سے اعلیٰ پر مقدم ہو جائیگی (یعنی اس صورت میں راجح معمول بہا اور مرجوح متروک ہو جائیگی) کیونکہ بسا اوقات کم درجہ رکھنے والی کو پیش آجاتی ہے ایسی چیز جو اسے بلند درجہ میں پہنچادیتی ہے۔ جیسے اگر ایک حدیث مسلم میں ہے مثلاً جو مشہور ہے کہ درجۂ تواتر سے کمتر ہے لیکن قرینہ اس کا احاطہ کئے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے وہ مفید علم ہوگئی ہے تو یہ مطلقاً بخاری کی تخریج کردہ اس حدیث پر مقدم ہوگی جو فرد اور غریب ہے، اور جیسے وہ حدیث جس کی تخریج ان دونوں حضرات نے نہیں کی ہے اگر ایسی سند سے ہو جو اصح الاسانید سے متصف ہے جیسے مالك، عن نافع، عن ابن عمر رضی الله عنهما تو یہ مقدم ہوگی اس حدیث پر جس کی (تخریج میں) دونوں میں سے کوئی متفرد ہو، بالخصوص جبکہ اس (منفرد) کی سند میں ایسا راوی ہو جس پر جرح کی گئی ہے

(اگر چہ اس جرح کا جواب ہے، پھر بھی متکلم فیہ اس جیسی نہیں ہے جس میں کوئی کلام نہیں ہے)

توضیح و تحقیق: "وَمِن ثَمَّةَ" اسم ظرف غیر منصرف ہے جس سے مکان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، متن یعنی "نخبۃ الفکر" میں "ثَمَّةَ" سے جملہ "ان تفاوت مراتب الصحیح بحسب تفاوت الاوصاف" کی جانب اشارہ تھا، اور شرح "نزهة النظر" میں یہ اشارہ "ارجحية البخاری من غیره" کی جانب ہے، جبکہ دونوں مقام میں مشارٌ الیہ ایک ہی ہونا چاہئے تھا، لیکن جب متن وشرح کا مجموعہ ایک الگ کتاب کی حیثیت میں ہے تو اب متن کے برخلاف اس لفظ سے ارجحیۃ البخاری کی جانب اشارہ میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

"لمشارکته للبخاری" یعنی جس طرح "صحیح بخاری" کے اخذ وقبول پر (باستثنار کچھ حدیثوں کے جس کا ذکر ہو چکا ہے) علمار متفق ہیں اسی طرح "صحیح مسلم" کے اخذ وقبول میں (باستثنار احادیث منتقد ہ) علمار کا اتفاق ہے، لہٰذا "صحیح مسلم" تلقی بالقبول کے معاملہ میں "صحیح بخاری" کی شریک وسہیم ہے۔

"سِوَیٰ ما عُلِّلَ" اس جگہ تعلیل لغوی معنی میں ہے جو "شاذ" کو بھی شامل ہوگی، شارح علام اگر "ما عُلّل" کی بجائے "ما اُنْتُقِد" کا لفظ استعمال کرتے تو موقع ومحل کے اعتبار سے زیادہ مناسب ہوتا۔

"ثم قُدّم فی الارجحيّة من حيثُ الاصحية" اپنے قول سے اس بات کی جانب اشارہ کررہے ہیں کہ شرط صحیحین پر صحیح مسلم کی تقدیم تلقی بالقبول کی جہت سے ہے، اور شرط صحیحین کی تقدیم اصحیت کی جہت سے ہے، اور تلقی کی جہت سے تقدیم، اصحیت کی جہت سے تقدیم پر مقدم ہے۔

"ما وافقه "شرطهما" لان المراد به رواتهما مع باقی شروط الصحیح" "امام بخاری" اور "امام مسلم" نے صحیحین کے راویوں میں کن صفات وشرائط کا اعتبار کیا ہے خود شیخین نے اس کی وضاحت نہیں کی ہے، بعد کے محدثین نے اپنے اپنے فکر واجتہاد سے ان شرائط کی نشاندہی کی ہے جس میں ان کے آرار کا مختلف ہونا لازمی تھا، چنانچہ اس سلسلہ میں ایک قول امام حاکم کا ہے جو ان کی کتاب "المدخل" میں ہے، گذشتہ سطور میں ان کے اس قول پر مختصر بحث گذر چکی ہے، ایک رائے حافظ محمد بن طاہر مقدسی کی ہے جس کو انھوں نے اپنی معروف تصنیف "شروط الائمة الستہ" میں ذکر کیا ہے، ایک تیسری رائے امام حازمی کی ہے جو ان کی تصنیف

"شروط الائمة الخمسه" میں دیکھی جاسکتی ہے، ان آرار واقوال کے برخلاف امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ "شیخین نے چونکہ خود اپنی شرائط کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے محدثین کے قول "شرطهما" سے مراد شروط صحت یعنی عدالت، ضبط، اتصال سند وغیرہ کے ساتھ خود وہ رجال ہونگے جن سے انھوں نے صحیحین میں روایت کی ہے، لہٰذا جو حدیث انھیں رجال سے مروی ہو اور خود شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے تو یہ حدیث علی شرط الشیخین ہوگی" علی هذا القیاس جس حدیث کی تخریج تنہا امام بخاری یا تنہا امام مسلم نے نہیں کی ہے، لیکن اس حدیث کے رواۃ تنہا امام بخاری کے یا تنہا امام مسلم کے رواۃ ہوں تو یہ حدیث علی الترتیب علی شرط البخاری اور علی شرط مسلم ہوگی، محققین محدثین مثلاً حافظ ابن دقیق العید، حافظ ذہبی وغیرہ نے امام نوویؒ کی اس رائے کو ترجیح دی ہے، شارح رحمہ اللہ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے اور اس جگہ صرف اسی کو ذکر کیا ہے۔

"وهذا اصل لا یخرج عنه الا بدلیل" عام شارحین نے "هذا" کی مراد "ما ذکر من التقدیم علی الترتیب" کو مانا ہے یعنی ترتیب سبعی کے مطابق مذکورہ تقدیم کو ھذا کا مشار الیہ قرار دیا ہے، اور علامہ قاضی محمد اکرم سندھی نے اپنی وقیع تصنیف "امعان النظر" میں هذا کا مشارٌ الیہ "تقدیم رواتهما علی غیرهم" یعنی دیگر کتابوں کے رواۃ پر صحیحین کے رواۃ کی تقدیم کو قرار دیا ہے، اور یہی شارح کے قول "فان کان الخبر علی شرطهما معاً" کے ملائم ومناسب ہے، اس لئے ترجمہ میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔

"فان کان الخبر علی شرطهما الخ" لہٰذا صحیحین کے رجال دیگر کتب حدیث کے رجال پر مقدم ہوں گے اس بنار پر جو حدیث دونوں حضرات کی شرط یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہوگی وہ مقدم ہوگی اس حدیث پر جس میں یہ شرط نہ پائی جائے، رہا معاملہ ان احادیث کا جو علی شرطهما یا علی شرط احدهما ہیں اور صحیحین کی احادیث کے مابین ترتیب کا تو اس کی تفصیل یوں بیان کر رہے ہیں کہ جو حدیث علی شرط الشیخین ہوگی وہ ترتیب میں "صحیح مسلم" کی حدیث سے درجہ میں کم یا اسی کے مثل ہوگی، شارح رحمہ اللہ نے اپنے قول "مثله" کی خود وضاحت ان الفاظ میں کی ہے "اِنّما قلت مثله" اس لئے کہ اس حدیث کے لئے جو شیخین کی شرط پر ہے اور شیخین نے صحیحین میں اس کی تخریج نہیں کی ہے اسے صحیح مسلم کی حدیث پر ایک جہت سے ترجیح حاصل ہے (یعنی اس میں بخاری کی بھی شرط پائی جارہی ہے جو مسلم کی شرط سے

فائق ہے) اور جس حدیث کی تخریج ''مسلم'' نے اپنی صحیح میں کی ہے اسے بھی یہ ترجیح حاصل ہے کہ وہ ''کتاب مسلم'' میں ہے لہٰذا وجہ ترجیح میں دونوں برابر ہیں تو درجہ میں بھی دونوں مماثل ویکساں ہوں گی''

شارح نے اس وضاحت سے "مثلہ" کی وجہ بیان کردی، لیکن ترددا ور ادونیت (کمی) کی وجہ بیان نہیں کی تو ہوسکتا ہے کہ "دون مااخرج مسلم او مثله" کی یہ تردید اس بناء پر نہ ہو کہ خود شارح کو اس قول میں تردد ہے جس کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہوتی بلکہ یہ تردید دو قولوں کے درمیان ہے مثلیت کا قول خود شارح کا ہے جس کی وجہ بیان کردی اور ادونیت اور کمی کا قول دیگر محدثین کا ہے، یعنی شارح کے نزدیک جو حدیث علی شرط الشیخین ہے وہ ''صحیح مسلم'' کی حدیث سے درجہ میں برابر ہے اور دوسروں کے نزدیک اس سے درجہ میں کم ہے، پھر شارح کے اس تردد سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث علی شرط الشیخین صحیح بخاری کی حدیث سے درجہ میں یقینی طور پر کم ہوگی، کیونکہ اس ترتیب کے قائلین کے نزدیک جو حدیث صحیح بخاری میں ہے اسے علی شرطھما پر اس جہت سے ترجیح ہوگی کہ یہ کتاب بخاری میں ہے اور شرطھما کو اس حقیقت سے ترجیح ہوگی کہ اس میں بخاری کے ساتھ مسلم کی بھی شرط پائی جارہی ہے، لیکن کتاب میں موجود ہونے کی ترجیح؛ شرطِ کتاب کی ترجیح سے فائق ہے پھر ایسی کتاب کی شرط جو کتاب بخاری سے درجہ میں کم ہے، اس لئے یہ وجہ ترجیح غیر مؤثر ہوگی اور یقینی طور پر امام بخاری کی تخریج کردہ حدیث مرتبہ میں اس حدیث سے مقدم ہوگی جس کے رجال شیخین کی شرط کے مطابق ہوں گے۔

اس مذکورہ ترتیب کے برخلاف علامہ حافظ قاسم بن قطلو بغا تلمیذ شارح علام کہتے ہیں کہ فکر ونظر کا تقاضا یہ ہے کہ جس حدیث کے رجال علی شرط الشیخین ہوں (یعنی بعینہٖ صحیح بخاری و صحیح مسلم کے رجال ہوں) اور اس میں کوئی علت نہ ہو، وہ تنہا امام مسلم کی تخریج کردہ حدیث سے مرتبہ میں مقدم ہوگی کیونکہ حدیث میں قوت اس کی سند کے رجال کے اعتبار سے ہوتی ہے، کسی کتاب میں ہونے کی حیثیت سے نہیں'' یا "وللناس فیما یعشقون مذاھب".

"فخرج لنا من هذا ستة اقسام الخ" شارح رحمہ اللہ نے اپنے قول "وتتفاوت رتبه" سے یہاں تک جو تفصیلات ذکر کی ہیں، ان سے چھ قسمیں حاصل ہوئیں، جن کے درجات صحت کے اعتبار سے علی الترتیب متفاوت ہوں گے جو حسب ذیل ہیں:

۱- وہ حدیث جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم دونوں حضرات نے کی ہے جس کی تعبیر متفق علیہ سے کی جاتی ہے۔
۲- وہ حدیث جس کی تخریج میں امام بخاری منفرد اور اکیلے ہوں۔
۳- وہ حدیث جس کی تخریج میں امام مسلم منفرد اور تنہا ہوں۔
۴- وہ حدیث جو امام بخاری اور امام مسلم دونوں کی شرط پر ہوں، اور دونوں حضرات میں سے کسی نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔
۵- وہ حدیث جو صرف امام بخاری کی شرط پر ہے۔
۶- وہ حدیث جو صرف امام مسلم کی شرط پر ہے۔
اس تحقیق اقسام کے مقام میں ایک ساتویں قسم بھی ہے۔
۷- یہ وہ حدیث صحیح ہے جس کی تخریج شیخین نے نہیں کی ہے اور نہ ہی ان کی شرط پر ہے، لیکن ائمہ حدیث نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۱) تقسیم سبعی پر ایک نظر

صحیح احادیث کی یہ ترتیب جسے شارح علام نے حافظ ابن الصلاح کی اتباع میں اس جگہ ذکر کیا ہے اسلوب محدثین اور واقع حال کے مطابق نہیں ہے بلکہ واقع وجود کے خلاف ہے، چنانچہ محقق ابن الہمام "فتح القدیر" ج:۱، ص: ۳۱۷ (باب النوافل) میں لکھتے ہیں کہ "جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اصح الاحادیث صحیحین میں موجود حدیثیں ہیں، پھر امام بخاری کی منفرد احادیث کا درجہ ہے، اس کے بعد امام مسلم کی منفرد روایات کا درجہ ہے، اس کے بعد ان احادیث کا درجہ ہے جو شیخین کی شرط پر ہیں اور انھوں نے اس کی تخریج نہیں کی ہے، پھر ان کا درجہ ہے جو شیخین میں سے کسی ایک کی شرط پر ہیں تحکم اور نرا دعویٰ ہے جس میں تقلید روا نہیں ہے، کیونکہ اصحیت کا مدار تو رواۃ کا ان شرائط پر مشتمل ہونا ہے جن کا شیخین نے اعتبار کیا ہے، لہٰذا جب صحیحین کے علاوہ کسی دیگر کتاب کی حدیث میں ان شرائط کا وجود فرض کیا جائے تو صحیحین کی احادیث کی اصحیت کا دعویٰ عین تحکم کیوں نہیں ہوگا؟ الخ

ان کے علاوہ حافظ قاسم بن قطلو بغا نے "القول المبتکر" کے حاشیہ شرح نخبۃ الفکر میں اور علامہ ابن امیر الحاج نے "التقریر والتحبیر" شرح التحریر میں اس ترتیب کو رد کر دیا ہے، نیز

علامہ الامیر صنعانی نے اپنی کتاب ''توضیح الافکار'' میں اس ترتیب پر مدلل نقد کیا ہے جس کا کچھ بیان گذشتہ سطور میں کیا جاچکا ہے، علاوہ ازیں علامہ شیخ احمد شاکر نے ''صحیفۂ ھمّام بن منبہ'' (جسے امام احمد نے مسند میں روایت کیا ہے) کے مقدمہ میں اس تقسیم کے رد کی جانب متنبہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''یہ صحیفہ اس بات پر قوی ترین دلائل میں سے ہے کہ شیخین نے تمام صحیح احادیث کا استیعاب نہیں کیا ہے، نہ انھوں نے اس کا التزام کیا اور نہ کبھی اس کا دعویٰ کیا ہے، بلکہ یہ صحیحین کی عظمت شان اور شیخین کی جلالت قدر کے اظہار و بیان کے لئے بعض علماء کا محض ظن و استنباط ہے، اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ صحیحین ہر طرح کی تعظیم و توقیر کی لائق و مستحق ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسی احادیث صحیحہ جن کی تخریج انھوں نے نہیں کی ہے صحیحین میں موجود احادیث کی ہم درجہ اور مساوی نہیں پائی جائیں گی، بلکہ ان کی احادیث کے درجہ کی صحیح حدیثیں بہت ہیں۔

یہ صحیفۂ صحیحہ- ''صحیفۂ ہمّام بن منبہ'' - موجود ہے شیخین اس صحیفہ کی بعض احادیث کی تخریج میں متفق ہیں، بعض احادیث کی تخریج میں امام بخاری اور بعض کی تخریج میں امام مسلم منفرد ہیں، اور اس کی بقیہ احادیث کو دونوں بزرگوں نے چھوڑ دیا ہے، پھر یہ صحیفہ اس بات کی بھی واضح دلیل ہے کہ شیخین کی متفق علیہ احادیث ان کی منفرد روایتوں سے یا ان احادیث سے جن کی انھوں نے صحیحین میں تخریج نہیں کی ہے دائمی طور پر صحت میں اعلیٰ درجہ کی نہیں ہونگی بلکہ ان سب میں اعتبار شروط صحت کا ہے''۔

شیخ اپنے اس بیان سے بتا رہے ہیں کہ اس صحیفہ کی مذکور ساری روایتیں درجہ میں برابر ہیں اگرچہ ان میں بعض متفقہ علیہ، بعض امام بخاری کی منفرد، اور بعض امام مسلم کی منفرد ہیں اور بعض کی تخریج کو دونوں نے ترک کردیا ہے، کیونکہ ان سب کے رجال سند واحد اور ایک ہی ہیں، پھر یہ سند محدثین کے نزدیک صحت کے اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے اس لئے اس سند سے مروی حدیث متفق علیہ ہونے کے باوجود اعلیٰ درجہ کی صحیح نہیں ہوگی جس سے ترتیب سبعی کا نقض و رد بالکل ظاہر ہے۔ مزید وضاحت کے لئے درج ذیل تفصیلات ملاحظہ کیجئے۔

۲- صحیفہ ہمام بن منبہ میں کل ۱۴۲ احادیث ہیں جو ایک ہی طریق و سند یعنی عبدالرزاق، عن معمر، عن ھمّام، عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں اور یہ سند محدثین کے نزدیک صحت کے اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے۔ ان ۱۴۲ احادیث میں سے ۹۷ حدیثوں کی تخریج شیخین

نے صحیحین میں کی ہے جس کی تفصیل یوں ہے:

۲۲۳ احادیث کی تخریج دونوں بزرگوں نے کی ہے یہی محدثین کی اصطلاح میں متفق علیہ کہی جاتی ہے، ۱۶ احادیث میں امام بخاری منفرد ہیں اور ۵۸ حدیثوں کو تنہا امام مسلم نے روایت کیا ہے، اور یہ سب ایک ہی سند یعنی عبدالرزاق عن معمر، عن ہمّام، عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں تو آخر کس طرح اس صحیفہ کی وہ ۲۲۳ احادیث جن پر شیخین متفق ہیں اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوں گی اور وہ ۱۶ حدیثیں جن کی روایت تنہا امام بخاری نے کی ہے صحت میں دوسرے درجہ کی ہوں گی اور امام مسلم کی منفرد ۵۸ روایتیں تیسرے درجہ کی اور صحیفہ کی بقیہ ۴۵ حدیثیں جن کو شیخین نے روایت نہیں کیا ہے صحت میں ساتویں درجہ کی ہو جائیں گی جبکہ سب کے رجال سند ایک ہی ہیں۔ لہٰذا اس صحیفہ کا وجود شاہد ہے کہ یہ ترتیب سبعی جسے حافظ ابن الصلاح کی اتباع میں شارح علام نے بیان کی ہے واقع حال کے یکسر خلاف ہے۔

۳- اس ترتیب سبعی میں امام مسلم کی منفرد حدیث کو تیسرے درجہ میں رکھا گیا ہے، جو انتہائی محل نظر ہے کیونکہ امام مسلم بسا اوقات ایسی حدیث میں منفرد ہوتے ہیں جو ان کی شرط امکان لقار اور عدم تدلیس کی بنار پر صحیح ہوتی ہے جبکہ یہ حدیث امام بخاری اور ان کے معانقین کے نزدیک ثبوت لقار کی شرط نہ پائی جانے کی وجہ سے منقطع السند اور ضعیف ہے، امام بخاری کے مذہب کو تسلیم کرتے ہوئے اسے صحیح کے درجہ میں کیونکر رکھا جا سکتا ہے۔

۴- پھر علی الاطلاق امام بخاری کی منفرد حدیث امام مسلم کی منفرد حدیث سے اصح کیونکر ہو سکتی ہے، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امام بخاری کی منفرد روایت کی سند میں کوئی راوی متکلم فیہ ہوتا ہے، اور امام مسلم کی منفرد حدیث میں سند کے تمام رجال ثقہ اور غیر متکلم فیہ ہوتے ہیں، چنانچہ امام بخاری نے کتاب العلم (باب من اعاد الحدیث ثلاثًا لیُفْهم) میں "عبدالله بن المثنیٰ عن عمه ثمامة بن عبدالله" کے طریق سے ایک حدیث روایت کی ہے اور شارح علام "فتح الباری" میں لکھتے ہیں کہ "عبدالله بن المثنیٰ" سے روایت کرنے میں بخاری متفرد ہیں "مسلم" نے ان سے روایت نہیں کی ہے" اور عبداللہ بن المثنیٰ متکلم فیہ ہیں، امام ابوداؤد، امام نسائی، الساجی، عُقَیلی وغیرہ نے ان میں کلام کیا ہے، تفصیل کے لئے تہذیب التہذیب، ہدیۃ الساری مقدمہ فتح الباری وغیرہ کتب رجال دیکھئے۔ لہٰذا مسلم کی منفرد حدیث سے جس کے جملہ رجال ثقہ، غیر متکلم فیہ ہیں امام بخاری کی وہ منفرد حدیث جو متکلم فیہ راوی پر مشتمل ہے اصول

محدثین کے تحت کیسے اصح ہوسکتی ہے۔اس موقع پرصرف ایک مثال پر اکتفار کیا جارہا ہے ورنہ صحیحین میں اس کی مثالیں کثرت سے مل سکتی ہیں۔

۵-خود شارح علام نے اپنی وقیع ترین تصنیف "النكت على كتاب ابن الصلاح" میں حافظ ابن الصلاح کے قول "اولها صحيح اخرجه البخاری ومسلم جميعًا" پر بحث کرتے ہوئے بڑے لطیف پیرائے میں اس ترتیب سبعی پر نقد کیا ہے، اور صاف لفظوں میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ یہ ترتیب کلی اور منتظر نہیں ہے۔

مقبول حدیث کی پہلی قسم "صحیح لذاتہ" اور اس کے متعلقات کا بیان مکمل ہوگیا، اب آئندہ صفحات میں مقبول کی دوسری قسم "حسن لذاتہ" اور اس سے متعلق تفصیلات کا بیان ہوگا۔

(فإنْ خَفَّ الضبطُ) اىْ قَلَّ – يقال : خَفَّ القومُ خُفُوفًا: قَلُّوا – والمرادُ مع بقِيّةِ الشروطِ المتقدّمة فى حدِّ الصحيح (ف) هو (الحسنُ لِذَاتِه) لا لِشىء خارجٍ، وهو الذى يكونُ حُسْنُه بسبب بالاعتضاد، نحوُ حديثِ المستورِ اذا تَعَدّدَتْ طُرُقُه، وخَرَجَ باشتراط باقي الأوصاف الضَعيفُ.

وهذا القسمُ مِنَ الحَسَنِ مشارِكٌ للصحيح في الاحتجاج به؛ و إنْ كان دُونَه، ومُشَابِهٌ له في انقسامِه إلى مراتبَ بعضُها فوقَ بعض.

(وبكَثْرَة طُرُقِه يُصَحَّح) وإنّما يُحْكَمُ له بالصحةِ عند تَعدُّدِ الطُرُقِ؛ لِاَنَّ لِلصّورةِ المجموعَةِ قُوَّةً تَجْبُرُ القَدْرَ الذي قَصُر به ضَبطُ الراوى الحَسَنِ عن راوى الصحيح، ومِن ثَمَّةَ تُطْلَق الصِحّةُ على الاسناد الذى يكونُ حَسَنًا لذاته لو تَفرَّد، إذا تَعَدَّد.

حسن لذاتہ کی تعریف

ترجمہ: پس اگر ضبط کم ہوگیا خَفَّ بمعنی قَلَّ (چنانچہ محاورۂ عرب میں) کہا جاتا ہے "خَفَّ القومُ خُفوفًا" لوگ کم ہوگئے اور مراد یہ ہے کہ صحیح کی تعریف میں گذری بقیہ شرطوں کے ہوتے ہوئے (صرف ضبط میں کمی ہو) تو یہ (حدیث) حسن لذاتہ ہے (یعنی اس کا حُسن خود اپنے اوصاف وشروط کی وجہ سے ہے) کسی خارجی چیز کی وجہ سے نہیں، (امر خارجی کے سبب جس میں حسن ہے) یہ وہ حدیث ہے جس کا حُسن تقویت حاصل ہوجانے کے سبب ہوتا ہے، جیسے مستور کی

حدیث (جودراصل ضعیف ہے) جب اس کی سندیں متعدد ہوں (جو حسن یعنی لغیرہ ہوجاتی ہے) (حسن کی تعریف میں) صحیح کے باقی اوصاف (شرطیں) کی شرط عائد کرنے سے، ضعیف خارج ہوگئی، اور حسن کی یہ قسم (یعنی حسن لذاتہ) قابل استدلال اور لائق عمل ہونے میں صحیح کی شریک ہے (یعنی صحیح کی طرح اس سے بھی مسائل پر استدلال واحتجاج ہوتا ہے) اگرچہ صحیح سے درجہ میں کم ہے، اور صحیح کے مثل ہے مختلف مراتب کی جانب منقسم ہونے میں کہ بعض کا مرتبہ بعض سے بلند اور اوپر ہے۔

صحیح لغیرہ کی تعریف

اور اس کی (یعنی حسن لذاتہ) سند کی کثرت سے اس پر صحیح کا حکم لگایا جائے گا، اور کثرت اسناد کے وقت اس کی صحت کا حکم اس لئے کیا گیا کہ مجموعی ہیئت وصورت میں ایسی قوت ہے جو عوض اور بدل بن جاتی ہے اس مقدار کی جس مقدار کے سبب کم ہوگیا، حَسن کے راوی کا ضبط صحیح کے راوی سے، اور اسی وجہ سے اطلاق کیا جاتا ہے تعدد اسناد کے وقت صحت کا اس اسناد پر جو اگر فرد اور غریب ہوتی ہے تو حسن لذاتہ ہوتی ہے۔

توضیح: "فان خَفَّ الضبط، ای قَلَّ الخ" خِفّت کا استعمال عام طور پر کم وزن اور ہلکا کے معنی یعنی ثِقل کے مقابل میں ہوتا ہے قِلّت اور کم کے معنی کا استعمال قلیل الوجود اور نادر ہے، اس لئے "خَفّ القوم خفوفًا ای قلّوا" سے دضاحت کررہے ہیں کہ یہاں خفَّ، قَلَّ کے معنی میں ہے، کیونکہ محاورۂ عرب میں خفّ بمعنی قَلَّ بھی آتا ہے، چنانچہ "قاموس" میں ہے "الخِف" الخفیف والجماعة القَلیلة یعنی الخِف کم وزن اور قلیل جماعت دونوں معنی میں ہے۔

"حسن لذاته" کے راوی کے ضبط میں کمی سے مراد یہ ہے کہ اس کا ضبط "صحیح" کے راوی سے بس تھوڑا سا کم ہے جو اس درجہ کو نہیں پہنچا ہے کہ اس کی غریب اور منفرد حدیث کو منکر میں شمار کیا جائے، امام زرکشی نے "حدیث حسن" کو ان الفاظ میں منضبط کیا ہے کہ "حدیث حسن" وہ ہے جس کا مرتبہ "صحیح اور ضعیف" کے درمیان میں ہے اس کی سند میں کوئی راوی مختلف فیہ ہوتا ہے کہ بعض ائمہ نے اس کی توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف، لیکن یہ تضعیف مفسَّر نہیں ہے" (لہٰذا اسے نہ تو مطلقاً صحیح کہا جاسکتا ہے اور نہ ضعیف)

اور بعض محدثین نے حدیث حسن کی تعبیر یوں کی ہے کہ ''جس راوی میں کلام ہے لیکن اس کلام سے مقتضائے رد ظاہر نہیں ہوتا کہ اس پر ضعیف ہونے کا حکم صادر کیا جائے، لیکن وہ جرح وطعن کے عیب سے محفوظ بھی نہیں ہے کہ اس کی حدیث کو صحیح کہا جائے'' (ایسی ہی حدیث محدثین کی اصطلاح میں حسن لذاتہ ہے)۔

''مع بقية الشروط المتقدمة فى حد الصحيح'' یعنی صحیح کے شرائط اتصال سند، عدالت، اور عدم شذوذ وعلت کا اعتبار حسن لذاتہ میں بھی ہوگا اگر فرق ہے تو صرف ضبط میں کہ صحیح کے راوی میں ضبط کامل اور حسن کے راوی میں فی الجملہ ضبط ہوگا، جس کا حاصل یہی ہے کہ حسن لذاتہ، کمال ضبط کے علاوہ بقیہ اوصاف میں صحیح کے برابر ہے، اس لئے لائق استدلال اور قابل عمل ہونے میں بھی صحیح کے برابر ہوگی ''نحو حديث المستور الخ'' حافظ قاسم، القول المبتکر میں لکھتے ہیں کہ مصنف نے فرمایا کہ راوی کا اگر نام نہ لیا جائے مثلاً ''عن رجل'' کہا جائے تو اسے مبہم کہیں گے، نام لیا مگر ولدیت، نسبت وغیرہ سے اسے ممتاز نہیں کیا مثلاً عن محمد کہا جبکہ محمد نام کے بہت سے لوگ ہیں تو یہ مہمل کہلائے گا، نام لیا اور ولدیت یا نسبت وغیرہ سے اسے ممتاز بھی کردیا مگر اس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی راوی ہے تو یہ مجہول ہے، ان صورتوں کے علاوہ مستور ہے، اور حافظ سخاوی نے فتح المغیث ج:۱ص:۵۷ میں مستور کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ''لم يُنْقَلْ فيه جَرحٌ ولا تعديلٌ، وكذا اذا نُقِلاَ ولم يَترَجَّحْ احدُهما على الآخر'' یعنی مستور وہ ہے جس کے بارے میں نہ جرح منقول ہو نہ تعدیل، یا جرح وتعدیل دونوں منقول ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔

کثرت اسناد سے مستور کی حدیث کا جو دراصل ضعیف ہے ''حسن لغیرہ'' کے درجہ میں پہنچ جانا اس ضابطہ کے تحت ہے کہ محدثین کے نزدیک حدیث میں ضعف کی دو قسمیں ہیں: ایک ضعیف شدید جس کا زوال ممکن نہیں ہے، مثلاً جو ضعف راوی کے متہم بالکذب، یا حدیث کے شاذ ہونے سے پیدا ہوا ہے، یہ ضعف تعدد سند سے زائل اور ختم نہیں ہوتا ہے۔ دوسرا وہ ضعف جو ممکن الزوال ہے، مثلاً جو ضعف راوی کے سوء حفظ کی وجہ سے پیدا ہوا باوجودیکہ راوی اہل صدق ودیانت میں سے ہے تو ایسا ضعف تعدد طرق سے دور ہوجاتا ہے، کیونکہ جب اس کی مروی حدیث دوسری سند سے بھی آگئی تو اس سے پتہ چل جاتا ہے کہ اس نے حدیث کو محفوظ رکھا ہے اور اس کے ضبط نے اس میں خطا نہیں کی ہے، اس لئے یہ حدیث درجۂ ضعیف سے بلند ہوکر مرتبۂ

حسن میں پہنچ جاتی ہے، لیکن اس کی یہ ترقی اپنے اوصاف کی بنا پر نہیں ہے بلکہ تعدد اسناد کے اعتضار اور تقویت پہنچانے کی وجہ سے ہوتی ہے جو ایک امر خارجی ہے، اس لئے اصطلاح میں اسے "حسن لغیرہ" سے موسوم کیا جاتا ہے، مستور کی حدیث، مدلّس کی حدیث معنعن، ثقہ کی حدیث مرسَل، مختلط اور مجہول راوی کی حدیث کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ سب کی سب جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں مگر ان کا ضعف زوال پذیر ہے جو کثرتِ اسناد سے ختم ہو جاتا ہے۔ مصنف نے اپنی مشہور تصنیف "النکت علی ابن الصلاح" میں ضعف شدید غیر ممکن الزوال اور ضعف خفیف ممکن الزوال میں تمیز کے لئے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ "جب حدیث میں احتمال قبول ورد مساوی اور برابر ہو تو یہ ضعف خفیف ہے، اور کثرتِ طرق سے احتمال قبول راجح ہو جائے گا اور حدیث ضعیف کے درجہ سے بلند ہو کر درجہ حسن لغیرہ میں پہنچ جائیگی، اور اگر احتمال رد راجح اور قوی ہے، اور احتمال قبول مرجوح وضعیف ہے تو یہ ضعف شدید ہے جو کثرت طرق سے زائل نہیں ہوگا۔

"وبكثرة طُرُقه يُصَحَّحُ" یعنی "حسن لذاتہ" کثرت اسناد سے صحیح شمار کی جاتی ہے۔ حافظ ابن قطلوبغا اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ حضرت استاذ یعنی مصنف نے اس جملہ کی توضیح میں فرمایا "حدیث تابع" (یعنی جس سے حدیث حسن لذاتہ کی تائید وتقویت ہو رہی ہے) میں یہ شرط ہے کہ وہ حسن لذاتہ سے قوی تر یا اس کی ہم درجہ ہو حتی کہ "حسن لذاتہ" اگر دوسری ایسی سند سے مروی ہو جو حسن لغیرہ کے درجہ کی ہے تو اس متابعت سے حسن لذاتہ پر صحت کا حکم نہیں ہوگا۔

شارح علام کی اس تقریر کا مطلب یہ ہے کہ جو حدیث بحالتِ فرد "حسن لذاتہ" کے درجہ کی تھی وہ "صحیح لغیرہ" کے مرتبہ میں اس شرط کے ساتھ پہنچے گی کہ ایک دوسری سند سے بھی یہ حدیث مروی ہو اور یہ دوسری سند بھی "حسن لذاتہ" کے درجہ کی ہو یا اس سے قوی ہو، اگر یہ دوسری سند "حسن لغیرہ" کے درجہ کی ہوگی تو اس سے "صحیح لغیرہ" نہیں ہوگی، لہٰذا شارح کی عبارت "ومِن ثَمَّة تطلق علی الاسناد الذی یکون حسنا لذاته لو تفرد" میں "لذاته" کی قید اس حدیث سے احتراز ہے جو بسند "حسن لغیرہ" مروی ہو کیونکہ اس صورت میں "حسن لذاتہ" صحیح لغیرہ کے مرتبہ میں نہیں پہنچے گی۔ فتدبر۔

لیکن اس شرط کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ حدیث "حسن لذاتہ" کی تائید صرف ایک سند سے ہو رہی ہے، اور اگر اس کی سندیں کثیر ہوں تو اس صورت میں یہ شرط ملحوظ نہیں ہوگی، چنانچہ حافظ سخاوی کے حوالہ سے ملا علی قاری لکھتے ہیں "اِنّما تُعتبَرُ الكثرة والجمعية في الطرق

المنحطة، امّا عند التساوی اوالرجحان فمجیّه من وجه آخر کافٍ" یعنی سند میں کثرت وجمعیت کا اعتبار اس وقت ہوگا جب سندیں "حسن لذاتہ" سے نیچے درجہ کی ہوں "حسن لذاتہ" سے درجہ میں برابر یا راجح ہونے کی صورت میں ایک سند کافی ہوگی۔

خلاصۂ بحث:

حدیث مقبول کی پہلی تقسیم چار قسموں پر مشتمل ہے:

۱- **صحیح لذاته:** وہ حدیث جسکی سند متصل ہو راویؔ عادل، تامّ الضبط سے اور شاذ و معلول نہ ہو۔

۲- **حسن لذاته:** وہ حدیث جس کی سند متصل ہو راویؔ عادل قلیل الضبط سے اور شاذ و معلول نہ ہو۔

۳- **صحیح لغیره:** وہ حدیث حسن لذاتہ جو ایک اور سند حسن لذاتہ سے مروی ہو یا حسن لذاتہ سے کم درجہ کی متعدد سندوں سے مروی ہو۔

۴- **حسن لغیره:** وہ حدیث ضعیف جس کا ضعف ممکن الزوال ہو اور متعدد سندوں سے مروی ہو۔

مراتب الحسن: جس طرح صحیح کے مراتب میں تفاوت ہے کہ بعض کی صحت بعض سے زیادہ ہے اسی طرح حسن کے مراتب میں بھی تفاوت ہے، حافظ الذہبی نے "الموقظة فی علم مصطلح الحدیث" میں اس کے دو درجے بیان کئے ہیں:

۱- اعلیٰ درجہ: بهز بن حكيم عن ابيه عن جده، اور عمرو بن شعيب عن ابيه، عن جده، اور محمد بن عمرو (بن علقمہ) عن ابی هريرة رضی الله عنه، اور ابن اسحاق عن محمد بن ابراهيم التيمی (وامثال ذلك)

۲- ادنیٰ درجہ: یہ وہ سندیں ہیں جن کی تحسین وتضعیف میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جیسے حارث بن عبداللہ (الاعور الکوفی) عاصم بن ضمرہ، حجاج بن ارطاۃ، خُصَیف (بن عبدالرحمٰن الجزری) درّاج ابی السمح وغیرہ انھیں جیسے رجال سند سے مروی حدیثیں۔

حدیث حسن کا حکم: حدیث حسن لائق استدلال وقابل عمل ہونے میں حدیث صحیح کے مانند ہے اگرچہ قوت میں اس سے کم ہے اسی بنا پر تمام فقہاء امصار اور محدثین کی اکثریت مسائل پر اس سے استدلال واحتجاج کرتے ہیں؛ بلکہ امام بغوی مصابیح السنہ ۲/۱ میں لکھتے ہیں

کہ ''اکثر احکام کا ثبوت بسند حسن ہی ہے'' اسی وجہ سے بعض محدثین جیسے ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم وغیرہ نے اسے صحیح میں شامل کردیا ہے۔ البتہ بعض متشدد محدثین جیسے ابوحاتم الرازی اور عبدربہ بن سعید وغیرہ حدیث حسن سے احتجاج کو پسند نہیں کرتے ہیں۔

امام ترمذی وغیرہ کی اصطلاح ''حدیث حسن صحیح، وحدیث حسن غریب کا حکم

وهذا حيثُ يَنْفَرد الوصفُ (فَاِنْ جُمِعَا) اى الصحيحُ والحسنُ فى وصفٍ واحدٍ كقول الترمذى وغيره: حديثٌ حسنٌ صحيحٌ (فَلِلتَّرَدُّدِ) الحاصل من المجتهد (فى الناقل) هل اِجْتَمَعَتْ فيه شروطُ الصحة أو قَصُرَ عنهَا؟ وهذا (حَيْثُ) يَحْصُلُ منه (التَّفَرُّدُ) بتلك الرواية.

وعُرِفَ بهذا جوابُ مَنْ اِسْتَشْكَلَ الجمعَ بين الوَصفَيْنِ، فقال: الحَسَنُ قَاصِرٌ عن الصحيح، فَفِى الجمعِ بينَ الوَصفين اِثباتٌ لذلك القصور ونَفْيُه!

ومُحَصَّلُ الجوابِ: اَنَّ تَرَدُّدَ ائمةِ الحديث فى حالِ نَاقِله، اِقْتَضٰى للمجتهد اَنْ لا يَصِفَه بِاَحَدِ الوصفينِ، فيقالُ فيه: حَسَنٌ باعتبارِ وصفِه عن قومٍ، صحيحٌ باعتبار وصفه عند قوم.

وغَايَةُ ما فيه انه حُذِفَ منه حرفُ التردُّدِ؛ لِاَنَّ حَقَّه اَنْ يقولَ: حَسَنٌ او صحيحٌ. وهذا كما حُذِفَ حرفُ العطف مِن الذى يُعَدُّ.

وعلى هذا فما قيل فيه: حسنٌ صحيحٌ، دُونَ مَا قيل فيه: صحيح؛ لِاَنَّ الجزمَ اقوىٰ من التردُّدِ، وهذا من حيثُ التفرد (وِالّا) اى اذا لم يَحْصُلْ التفردُ (ف) اطلاقُ الوصفَينِ معًا على الحديث يكونُ (باعتبار اِسنادَينِ) احدُهما صحيحٌ، والآخرُ حسنٌ.

وعلى هذا فما قيل فيه حسنٌ صحيحٌ، فَوقَ ما قيل فيه: صحيحٌ فقط، اذا كان فَرِدًا؛ لِاَنَّ كثرةَ الطرقِ تُقَوّى

حسن صحیح پر واقع اشکال اور اس کا جواب

ترجمہ: (الف) اور یہ (یعنی کسی حدیث پر جزم کے ساتھ ''صحیح'' یا ''حسن'' کا حکم) اس

جگہ ہوگا جہاں وصف صحت وحسن منفرد ہوں، اور اگر دونوں یعنی ''صحیح'' و ''حسن'' کو حدیث واحد کے وصف میں جمع کر دیا جائے، ترمذی وغیرہ کے قول حدیث ''حسن صحیح'' کی مانند تو اس تردد کی وجہ سے جو مجتہد اور حدیث کی تحقیق کرنے والے) کو پیدا ہو گیا ہے ناقل (راویؔ) حدیث کے بارے میں آیا ناقل میں صحت کی شرطیں اکٹھا ہیں یا وہ ان شرطوں میں ناقص ہے، یہ جواب اس مقام کا ہے جہاں ناقل سے اس حدیث کی روایت میں تفرد پایا جائے، (کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا اسے روایت نہیں کرتا اور جب اس کی سندیں ایک سے زاید ہوں تو اس کا جواب آگے آرہا ہے)

(ترمذی وغیرہ کی مراد سے متعلق ہم نے جو توجیہ ذکر کی) اس سے ان لوگوں کا جواب معلوم ہو گیا جنھوں نے دونوں وصفوں (صحیح وحسن) کے درمیان جمع پر اشکال کیا ہے، اور کہا ہے کہ ''حسن'' مرتبہ میں صحیح سے کم ہے، لہٰذا دونوں وصفوں کو باہم جمع کرنے میں اس کمی کا اثبات اور ساتھ ہی اس کی نفی (بھی) ہے (یعنی جب ''حسن'' کہا تو اس کمی کا اثبات کیا اور بعد میں جب ''صحیح'' کہا تو اس کمی کی نفی کردی اس لئے دو متغایر وصفوں کا یہ اجتماع درست نہیں ہے)

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ راویٔ حدیث کے حال کے بارے میں ائمہ حدیث کا تردد (کہ بعض اس راوی کو حسن درجہ کا اور بعض صحیح درجہ کا کہتے ہیں) چاہتا ہے کہ مجتہد اس حدیث کو دونوں وصفوں میں سے کسی ایک سے متصف نہ کرے، لہٰذا اس کے بارے میں ''حسن'' کہا جائیگا ایک قوم کے نزدیک اس کے وصف حسن کے اعتبار سے اور ایک قوم (یعنی دوسری جماعت) کے نزدیک اس کے وصف صحیح کے اعتبار سے ''صحیح'' کہا جائے گا۔

اس جواب میں زیادہ سے زیادہ یہ نقص ہے کہ ''حسن صحیح'' سے حرف تردد (یعنی اَوْ) کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اس کا حق ''حسن او صحیح'' کہا جانا تھا، اور یہ حذف حرف عطف (واو) کے حذف کئے جانے کی طرح ہے اس چیز سے جو متعدد لائی جاتی ہے۔

اور اس مذکورہ جواب پر وہ حدیث جس کے بارے میں ''حسن صحیح'' کہا جائے کمتر ہے اس حدیث سے جس کے بارے میں صحیح کہا جائے، کیونکہ جزم قوی تر ہے تردد سے، اور یہ جواب اس مقام کا ہے جہاں تفرد ہے (یعنی حدیث صرف ایک سند سے مروی ہے) ورنہ یعنی جب تفرد حاصل نہ ہو تو دونوں وصفوں کا ایک حدیث پر ساتھ ساتھ اطلاق دو (مختلف) سندوں کے اعتبار سے ہوگا کہ ان میں ایک صحیح اور دوسری حسن ہے۔

اس جواب پر وہ حدیث جس کے بارے میں ''حسن صحیح'' کہا گیا ہے فائق واعلیٰ ہے اس حدیث سے جس کے بارے میں فقط صحیح کہا گیا ہے جبکہ یہ فرد وغریب ہے؛ کیونکہ کثرت سند حدیث کو مضبوط اور قوی کر دیتی ہے۔

کسی ایک حدیث میں دو وصفوں یعنی ''حسن اور صحیح'' کو اکٹھا لانے پر جو اشکال واعتراض کیا گیا ہے اس کا جواب مکمل ہو گیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دونوں وصف ایسی حدیث میں جمع کر دیئے گئے ہیں جو فرد اور غریب ہے تو یہ حدیث کی تحقیق وتفتیش کرنے والے کے تردد کی بنا پر ہے اور اگر حدیث کی دو یا زیادہ سندیں ہیں تو دونوں وصفوں کا اجتماع مختلف سندوں کے اعتبار سے ہوگا کہ ایک سند حسن درجہ کی ہے اور دوسری صحیح درجہ کی لہٰذا اجتماع متغائرین لازم نہیں ہوگا۔ اس صورت میں حرف او کی بجائے حرف واو محذوف ہوگا یعنی اصل عبارت حسن وصحیح ہوگی۔

توضیح: ''فان جُمعَا فی وصف واحدٍ'' ''وصف'' مضاف ہے مضاف الیہ مقدر کی صفت کی طرف تقدیر عبارت یہ ہے ''فی وصفِ حدیثٍ واحدٍ'' ''کقول الترمذی وغیرہ'' حافظ ابن الصلاح کے قول ''وفی قول الترمذی وغیرہ'' کے تحت شارح اپنی وقیع ترین تصنیف ''النکت علی کتاب ابن الصلاح'' میں لکھتے ہیں ''عَنٰی بالغیر البخاریَ فقد وقع ذلك فی کلامه'' ابن الصلاح نے ''غیر'' سے امام بخاری کو مراد لیا ہے کیونکہ ان کے کلام میں یہ اصطلاح آتی ہے۔ امام بخاری کے علاوہ حافظ یعقوب بن شیبہ سُدوسی بصری متوفی ۲۶۲ھ نے اپنی ''المسند الکبیر'' میں اس اصطلاح کو کثرت سے استعمال کیا ہے، نیز محدث ابو علی حسن علی طوسی متوفی ۳۱۲ھ نے بھی ''جامع ترمذی'' کے مستخرج ''مختصر الاحکام'' میں اس اصطلاح کو اختیار کیا ہے۔

''عُرِفَ بھذا جواب مَن استشکل الجمع بین الوصفین'' شارح کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا کا بیان ہے کہ ''مصنف نے اپنی تقریر میں فرمایا کہ ''حدیث واحد میں'' صحت وحسن کے جمع کرنے پر اشکال کیا گیا تو اس کا جواب دیا گیا کہ یہ جمع دو سندوں کے اعتبار سے ہے، (کہ ایک سند حسن درجہ کی اور دوسری صحیح درجہ کی ہے یہ جواب حافظ ابن الصلاح نے اپنے مقدمہ میں دیا ہے) اس جواب پر اعتراض کیا گیا کہ امام ترمذی بسا اوقات کہتے ہیں ''حسن صحیح لانعرفه الا من هذ الوجه'' یہ حدیث حسن صحیح ہے ہم اسے نہیں پہچانتے مگر اسی سند سے (لہٰذا یہ جواب ناقص وغیر کافی ہے) تو اوپر مذکور جواب دیا گیا۔

چنانچہ شارح علام نے النکت علی کتاب ابن الصلاح (ص:۱۶۱-۱۶۲ مطبوعہ دارالکتب العلمیہ ۱۴۱۴ھ میں اس اشکال کے مختلف جوابات اوران پر بحث ونظر کے بعد درج ذیل جواب نقل کیا ہے۔

"واجاب بعض المتأخرين عن اصل الاشكال، بانه باعتبار صدق الوصفين على الحديث بالنِسبة إلى احوال رواته عند ائمة الحديث، فاذا كان فيهم من يكون حديثه صحيحًا عند قوم، وحسنًا عند قوم يقال فيه ذلك"

"دونوں وصفوں کے صادق آنے کا اعتبار ائمہ حدیث کے نزدیک اس حدیث کے راویوں کے احوال کی نسبت سے ہے کیونکہ ان میں ایسا راوی ہے جس کی حدیث ایک قوم (یعنی بعض ائمۂ حدیث) کے نزدیک صحیح، اور ایک قوم کے نزدیک حسن تھی تو اسے حسن صحیح کہا گیا"

اس جواب کو نقل کرنے کے بعد اس پر وارد قدح ونقد کی تفصیل ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

"ويُتعَقَّبَ بانه لو اراد ذٰلك لَاَتٰى بالواو التى للجمع فيقول: "حسن وصحيح"، او اتٰى بِاَوْ التى هى للتخيير او التردد فقال: "حسن او صحيح"، ثم ان المتبادر الى الفهم ان الترمذى انما يحكم على الحديث بالنِسبة الى ما عنده، لا بالنسبة الى غيره، فهذا يقدح فى هذا الجواب، ويتوقف - أيضاً - على اعتبار الاحاديث التى جمع الترمذى فيها بين الوصفين، فان كان فى بعضها مالا اختلاف فيه عند جميعهم فى صحته، فيقدح فى الجواب ايضاً".

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اس جواب پر حسب ذیل گرفت کی گئی ہے:

﴿الف﴾ مجیب نے جمع بین الوصفین کے بارے میں جو بات کہی ہے اگر ترمذی کی یہی مراد ہوتی تو تعدد طرق کی صورت میں حرف جمع واو لاتے اور یوں کہتے "حسن وصحیح" اور تفرد سند کی صورت میں اظہار تردد کے لئے حرف "او" لاتے جو تخییر اور تردد وشک کے لئے آتا ہے اور یوں کہتے "هذا حديث حسن او صحيح" (یعنی یہ حدیث حسن ہے یا صحیح ہے دونوں میں سے ایک ہے)

﴿ب﴾ امام ترمذی کی علم حدیث میں مجتہدانہ شان کے پیش نظر یہی متبادر ہے کہ انھوں نے اپنی جامع میں حدیث کے بارے میں فیصلہ اپنی مجتہدانہ رائے اور صوابدید کے مطابق کیا ہے، دیگر

ائمہ حدیث کی رائے واجتہاد کی بناء پر نہیں۔

﴿ج﴾ پھر اس جواب کا باصواب ہونا اس پر موقوف ہے کہ امام ترمذی نے جن احادیث میں حُسن وصحت کو جمع کیا ہے ان میں غور کیا جائے تو اگر ان میں بعض ایسی احادیث ہیں جو بغیر اختلاف کے سب ائمہ کے نزدیک صحیح ہیں تو یہ جواب مخدوش ہوجائے گا۔ اس جواب پر یہی اعتراض شارح کے تلمیذ حافظ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے حاشیہ میں کیا ہے۔ (یعنی یہ حدیث حسن بھی ہے اور صحیح بھی ہے)

ان مذکورہ خدشات وتعقبات کو نقل کر کے اس جواب کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

"لکن لو سلم هذا الجواب من التعقب فكان اقرب إلى المراد من غيره، انّى لَاميلُ اليه وارتفيه"

"لیکن اگر یہ جواب تعقب وگرفت سے محفوظ ہوجائے تو دیگر جوابات کے مقابلہ میں یہ مراد مقصد سے قریب تر ہوگا، لاریب کہ میرا میلان اسی کی جانب ہے اور میں اسے پسند کرتا ہوں، اور جو اعتراضات اس پر وارد ہو رہے ہیں ان کا جواب ممکن ہے، واللہ اعلم"

"وغايته ما فيه انه حُذِفَ منه حرف التردد الخ" یہ وہی اشکال ہے جسے شارح علام نے "النکت" میں سب سے پہلے ذکر کیا ہے، جبکہ اس اعتراض میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ کلام عرب میں حرف عطف واو کا حذف جائز ہے اور اسی طرح حرف عطف او کا حذف بھی جائز ہے جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ دونوں میں سے ایک مراد ہے۔ چنانچہ علامہ رضی شرح کافیہ میں احکامِ عطف میں لکھتے ہیں:

وقد يحذف واو العطف. قال ابو علي: في قوله تعالیٰ "وَلَا عَلَى الَّذِينَ إذا مَا أتَوْكَ لِتَحْمِلَهُم قلتَ" اى وقلت. وحكى ابوزيد: اكلتُ سمكاً اى او لبنًا وذلك لقيام القرينة دالة على ان المراد احدهما. (نقله الشيخ ملا علي القاری فی شرحه)

البتہ شارح علاّم کا اس جگہ "غاية ما فيه" کہنا محل نظر ہے کیونکہ انھوں نے خود "النکت" میں زیر بحث جواب پر تین اشکالوں کا ذکر کیا ہے جبکہ آخر الذکر دو اعتراضات جنھیں نظر انداز کر دیا گیا ہے اس مذکورہ اعتراض سے کہیں زیادہ اہم اور قوی بھی ہیں۔

"وهذا كما حُذِفَ حرف العطف من الذى يُعَدُّ" شارح رحمہ اللہ اپنے اس قول سے

حرف تردد "او" کے حذف پر وارد اشکال کے جواب کی جانب اشارہ کررہے ہیں جس کی وضاحت علامہ رضی کے حوالہ سے اوپر سطور میں ذکر کی جاچکی ہے۔ مصنف کے قول "من الذی یُعَدُّ" کا مطلب یہ ہے جس طرح واو عاطفہ شئی متعدد سے حذف کردیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے دار، غلام، جاریة، ثوب، اور عدد (گنتی) میں ہم کہتے ہیں ایک، دو تین، چار وغیرہ حرف عطف واؤ لائے بغیر اسی طرح حسن صحیح میں واو عطف کو حذف کردیا گیا ہے۔ یہ مطلب زیر نظر نسخہ کے اعتبار سے کہ یُعَدُّ عَدَّ عددًا و تعدادًا سے مضارع مجہول ہے، جبکہ بعض نسخوں میں "الذی بَعْدَہ" ہے، یعنی لفظ "بعد" ظرف زمان ہے جو ضمیر کی طرف مضاف ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوگا "جس طرح حرف عطف واو کو اس قسم میں حذف کردیا گیا ہے جو اس کے بعد آرہی ہے یعنی جس میں دونوں وصفوں کو دو سندوں کے اعتبار سے ذکر کیا گیا ہے۔

"فاطلاق الوصفین علی الحدیث یکون باعتبار اسنادین احدهما صحیح والآخر حسن" تلمیذ شارح اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں "یرد علی هذا ما اذا کان کِلاَ الْإسنادین علی شروط الصحیح، وممن تتبع وجد صدق ما قلته فیهما" واللّٰہ اعلم

اس جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب دونوں سندیں شروط صحت پر ہوں (تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ ایک کے حسن اور دوسری کے صحیح ہونے کی بنار پر اسے حسن صحیح کہا گیا ہے) اور جو شخص تتبع وتلاش کرے گا دونوں جوابوں میں میرے قول کے مصداق کو پالے گا (یعنی سند کے تفرد کی صورت میں بھی اسے جامع ترمذی میں ایسی حدیثیں مل جائیں گی جس کے رواۃ ائمہ حدیث کے نزدیک بلا اختلاف شروط صحت کے جامع ہیں اور تعدد سند کی صورت میں بھی دونوں سندیں شروط صحت کی جامع مل جائیں گی پھر بھی ان پر امام ترمذی نے حسن صحیح کا اطلاق کیا ہے۔ (لہٰذا دونوں صورتوں کے جواب رد وقدح سے محفوظ نہیں ہیں) واللہ اعلم بالصواب۔

فَاِنْ قیل: قد صرّح الترمِذِیُّ بِاَنَّ شرطَ الحسنِ اَنْ یُروی مِن غیرِ وَجہٍ، فکیف یقول فی بعض الاحادیث: حسن غریب لا نَعرِفُه اِلاّ مِن هٰذا الوَجہِ؟!

فالجواب: اَنَّ التِرمذیَّ لم یُعَرِّفِ الحَسَنَ مطلقًا، وإنَّما عَرَّف بنوعٍ خاصٍ منه وقَعَ فی کتابه، وهو ما یقولُ فیه: حَسَنٌ من غیرِ صفةٍ اُخریٰ. وذلك انّه یقولُ فی بعضِ الاحادیثِ حَسَنٌ، وفی بعضِها: صحیحٌ، وفی بعضها: غریبٌ، وفی بعضها: حَسَنٌ صحیحٌ، وفی بعضها: حسنُ غریبٌ، وبعضها

صحيحٌ غريب، وفی بعضها حسنٌ صحيحٌ غريبٌ، وتعريفُه اِنَّما وَقَعَ علی الاول فَقَط، وعبارتُه تُرْشِدُ الی ذلك حيث قال فی آخر كتابه: وما قلنا فی كتابنا: حديثٌ حسنٌ، فَاِنَّما اَرَدْنَا به حَسُنَ اِسْنَادُه عندنا، فكُلُّ حديثٍ يُرْوَیٰ ولا يكونُ راويه متَّهَمًا بالكَذِبِ، ويُرْوَیٰ من غيرِ وَجْهٍ نحوِ ذلك، ولايكونُ شَاذًا فهو عندنا حديثٌ حسنٌ''.

فَعُرِفَ بهذا اَنَّه اِنَّما عَرَّفَ الذی يقولُ فيه: حسنٌ فقط. اَمَّا يقولُ فيه حسنٌ صحيحٌ، او حسن غريبٌ، او حَسَنٌ صحيحٌ غريبٌ فلم يُعَرِّجْ علی تعريفه، كما لم يعرِّجْ علی تعريف ما يقول فيه: صحيحٌ فقط، او غريبٌ فقط، وكأنَّه تَرَكَ ذلك استغناءً لِشُهرتِه عن اهل الفنِ، واقْتَصَرَ علی تعريفِ ما يقولُ فيه فی كتابه: حسنٌ فقط، اِمَّا لغُموضِه، واِمّا لِاَنَّه اصطلاحٌ جديدٌ، ولذلك قَيَّده بقوله ''عندنا'' ولم يَنْسِبْهُ الی اهل الحديث كما فَعَلَ الخَطَّابی.

وبهذا التقرير يندفع كثير من الايرادات التی طالَ البحثُ فيها ولم يُسْفِرُ وَجهُ توجيهها، فلِلّٰه الحمدُ علی ما الهم وَعَلَّمَ.

حسن غریب پر اشکال اور اس کا جواب

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ امام ترمذی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ حسن کی شرط یہ ہے کہ وہ ایک سند کے علاوہ سے روایت کی جائے (یعنی کم از کم دو سندوں سے مروی ہو) تو وہ کس طرح بعض کے بارے میں کہتے ہیں ''حسن غریب'' ہم نہیں پہچانتے اسے مگر اسی سند سے؟ (اس کا مقتضی ہے کہ وہ حدیث صرف ایک ہی سند سے مروی ہو) اس سے تو دو متنافیوں کا اجتماع لازم آتا ہے جو درست نہیں ہے۔

تو اس اشکال کا یہ جواب ہے کہ امام ترمذی نے علی الاطلاق حسن کی تعریف نہیں کی ہے؛ بلکہ انھوں نے حسن کی صرف ایک خاص قسم کی تعریف کی ہے جو ان کی کتاب میں واقع ہوئی ہے، اور یہ خاص قسم وہ ہے جس کے بارے میں وہ ''حسن'' بغیر کسی دوسری صفت کے کہتے ہیں (یعنی اس کے ساتھ صحیح یا غریب کو ملائے بغیر صرف حسن کہتے ہیں) اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذی (اپنی جامع میں) بعض احادیث کے بارے میں صرف حَسَنٌ[1] کہتے ہیں، اور بعض کے

بارے میں صرف صَحِیحٌ [۲] اور بعض کے بارے میں صرف غریبٌ [۳]، اور بعض کے بارے میں حسنٌ صحیحٌ [۴]، اور بعض کے بارے میں حسنٌ غریبٌ [۵]، (حسن کے ساتھ صحیح یا غریب کو جمع کردیتے ہیں) اور بعض کے بارے میں صحیحٌ غریبٌ [۶]، اور بعض کے بارے میں حسنٌ صحیحٌ غریبٌ [۷] کہتے ہیں (یعنی تینوں صفتوں کو اکٹھا لاتے ہیں، یہ سات طریقے انھوں نے اپنی جامع میں استعمال کیے ہیں) اور ان کی (یہ مذکورہ) تعریف صرف پہلی قسم (حسن) پر ہی واقع ہوتی ہے (بقیہ چھ قسمیں اس تعریف میں داخل نہیں ہیں، اور ہماری یہ بات کہ ان کی تعریف کی مصداق صرف پہلی قسم یعنی حَسَنٌ ہے) اس پر ان کی عبارت دلالت کرتی ہے؛ کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے "اور اپنی کتاب میں جو ہم نے "حدیثٌ حسنٌ" کہا ہے اس سے ہماری مراد بس یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس کی اسناد حسن ہے پس ہر وہ حدیث جو روایت کی جائے بایں صورت کہ (۱) اس کا راوی متہم بالکذب نہیں ہے، (۲) اور وہ روایت کی گئی ہے اسی طرح (یعنی اسی کے الفاظ یا معنی میں) ایک سے زائد سند سے، (۳) اور وہ شاذ نہیں ہے (تو جس میں یہ تینوں شرطیں پائی جائیں) وہ ہمارے نزدیک حدیث "حسن" ہے"۔

ان کی اس عبارت سے معلوم ہوگیا کہ انھوں نے صرف اسی قسم کی تعریف کی ہے جس کے بارے میں وہ فقط حَسَنٌ کہتے ہیں، رہیں وہ حدیثیں جن کے متعلق وہ حَسنٌ صحیحٌ، یا حسنٌ غریبٌ، یا حسن صحیح غریبٌ کہتے ہیں ان کی تعریف کی طرف وہ متوجہ اور مائل نہیں ہوئے، جس طرح انھوں نے توجہ نہیں کی ان کی تعریف کی طرف جن کے بارے میں صرف صحیحٌ یا صرف غریبٌ کہتے ہیں، گویا اہل فن کے یہاں ان کی تعریف کے مشہور ہونے کی بنا، پر غیر ضروری سمجھتے ہوئے اسے ترک کردیا، اور اس نوع کی تعریف پر جس کے بارے میں اپنی کتاب میں فقط "حَسَنٌ" کہتے ہیں اقتصار کیا یا تو اس بنا پر کہ اس کے مفہوم میں خفار اور پوشیدگی ہے، یا اس وجہ سے کہ یہ ان کی جدید اصطلاح ہے، (اور اپنی جدید اصطلاح کی بنا پر) اس کی تعریف کو اپنے قول "عندنا" سے مقید کردیا ہے، اور اس حَسَنٌ کو صراحتاً محدثین کی جانب منسوب نہیں کیا ہے، جس طرح امام خطابی نے اسے صراحتاً محدثین کی جانب منسوب کیا ہے۔

اس تقریر سے وہ بہت سارے اعتراضات دور ہوگئے جن میں طویل بحث ہوئی ہے حالانکہ اس کی توجیہ کی صورت واضح نہیں ہوتی ہے، **فللہ الحمد علی ما الھم وعَلَّمَ۔**

توضیح: شارح علام نے "حسنٌ غریبٌ" پر وارد اشکال کے جواب میں یہاں جو

بات اختصار کے ساتھ کہی ہے، اپنی اسی بات کو انھوں نے اپنی وقیع ترین کتاب "النکت علی کتاب ابن الصلاح" میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے، جس سے ان کے جواب کی وضاحت خود انھیں کے بیان سے ہو جاتی ہے وہ لکھتے ہیں:

"بہر حال امام ترمذی نے محدثین کے نزدیک انواع مذکورہ (یعنی صحیح، حسن، ضعیف) کی تعریف کا قصد نہیں کیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے (اپنی کتاب العلل میں) صحیح وضعیف کی تعریف بیان نہیں کی ہے، بلکہ اس حسن کی بھی تعریف بیان نہیں کی ہے جس کے حسن ہونے پر اتفاق ہے (یعنی حسن لذاتہ) بلکہ ان کے نزدیک معرَّف بہ (جس کی تعریف کی گئی ہے) وہ حسن ہے جسے بہت سارے محدثین از قبیل حسن شمار نہیں کرتے... کیونکہ اس کا راوی مستور ہے (جو مجہول کی ایک قسم ہے) یا سیئ الحفظ، اور خطار غلطی سے متصف ہے، یا مختلط ہے اور حدیث اختلاط کے بعد کی ہے، یا مدلِّس ہے اور روایت معنعن ہے، یا سند میں انقطاعِ خفیف ہے۔ امام ترمذی کے نزدیک یہ سب قسمیں از قبیل حسن ہیں تین شرطوں کے ساتھ (۱) سند میں کوئی راوی متہم بالکذب نہ ہو (۲) حدیث شاذ نہ ہو، (۳) اسی الفاظ میں یا اس کے ہم معنی الفاظ میں دیگر سند سے مروی ہو۔ (ہماری) اس مذکورہ رائے کو تائید وقوت اس بات سے ملتی ہے کہ انھوں نے (اس تعریف میں) اتصال سند سے بالکل تعرض نہیں کیا ہے بلکہ اسے عام رکھا ہے اسی بنار پر انھوں نے بہت سی منقطع السند احادیث کی تحسین کی ہے۔"

پھر اپنی اس رائے کو مدلل ومنقح کرنے کی غرض سے ان مذکورہ قسموں کی (جو اکثر محدثین کے نزدیک از قبیل حسن نہیں؛ بلکہ ضعیف ہیں) جامع ترمذی سے بطور مثال کے ایک ایک حدیثیں نقل کی ہیں، جن کی امام ترمذی نے اپنی شرائط کے تحت تحسین کی ہے۔ بعد ازاں لکھتے ہیں:

جب امام ترمذی کے تصرفات اور طریق عمل سے یہ ثابت ہو گیا کہ ان کی رائے میں یہ مذکورہ تمام قسمیں تعدد طرق کی تائید وتقویت سے حسن (لغیرہ) کے درجہ میں پہنچ جاتی ہیں، تو انھیں کھٹک ہوئی کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے لوگ ان کی اس رائے سے اتفاق نہ کریں، یا انھیں یہ خیال ہوا کہ کسی ایسی حدیث کو جس کا راوی ضعیف ہے یا اس کی سند منقطع ہے جب "حسن" سے متصف کریں گے تو بلا توقف ان کی نکتہ چینی کی جائے گی، اس لئے انھیں اپنے اجتہاد ومقصد پر تنبیہ اور اس کی وضاحت کی ضرورت محسوس ہوئی، اس لئے جب "حسن" کی تعریف بیان کی تو اسے مطلق رکھا اور غرابت وغیرہ سے اسے مقید نہیں کیا، پھر اسے اپنی اور اپنے ہم رائے کی جانب منسوب کیا اور کہا

"فھو عندنا حَسَنٌ"

حاصل کلام

مصنف علیہ الرحمہ کی دونوں کتابوں یعنی "نزھۃ النظر" اور "النکت علی کتاب ابن الصلاح" کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کی مراد اس تعریف سے وہ "حسن" ہے جسے وہ اپنی کتاب میں بغیر کسی دوسری صفت کے تنہا ذکر کرتے ہیں چونکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ضعیف تھی مگر تعدد سند کی تائید سے درجۂ حسن میں پہنچ گئی ہے (اسی لئے اصطلاح میں اسے حسن لغیرہ کہا جاتا ہے)

اور جس "حسن" کو امام ترمذی "غریب" کے ساتھ جمع کر کے ذکر کرتے ہیں، چونکہ وہ "حسن لذاتہ" ہوتی ہے جس میں تعددِ سند کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے یہ "حسن" ان کی بیان کردہ تعریف کی مصداق نہیں ہے۔

شارحؒ کے جواب پر ایک نظر

شارح علام نے اپنے نقطۂ نظر کی توجیہہ و تعبیر جس بلیغ و دل نشیں پیرائے میں کی ہے بلاشبہ یہ ان کی قدرت کلام اور مہارت فن کی روشن دلیل ہے، لیکن اسے کیا کیجئے کہ "حسنٌ صحیحٌ" سے متعلق ان کے جواب کی طرح "حسنٌ غریب" پر وارد اشکال کا یہ جواب بھی درج ذیل وجوہ سے محل نظر ہے:

﴿الف﴾ امام ترمذی نے اپنی بیان کردہ تعریف میں "حسنٌ" کو بغیر کسی قید کے مطلق رکھا ہے ان کی عبارت کے الفاظ دیکھئے، لکھتے ہیں:

"وما ذکرنا فی ھذا الکتاب حدیثٌ حسنٌ فانما اردنا بہ حسنَ اسنادہ عندنا"

اس عبارت میں تقیید کا ادنیٰ اشارہ نہیں ہے جبکہ اس جواب میں "حسنٌ" کو مفرد تنہا ہونے سے مقید کر دیا گیا ہے، اسی طرح "حسنٌ غریبٌ" کے اطلاق کو نظر انداز کر کے اسے صرف "حسن لذاتہ" پر محمول کیا گیا ہے جس سے اس کا وسیع مفہوم محدود ہو گیا، نصوص میں اس طرح کا تصرف اصولی طور پر مناسب نہیں سمجھا جاتا ہے۔

﴿ب﴾ اس جواب کی شاہد وجود سے تائید و موافقت نہیں ہو رہی ہے، کیونکہ جامع ترمذی

میں بڑی تعداد میں ایسی حدیثیں موجود ہیں جن کے رواۃ سب کے سب ثقہ ہیں ان میں نہ مختلط کے بعد از اختلاط کی علت ہے اور نہ مدلّس کے عنعنہ کی اور ان کی سند بھی متصل ہے، پھر بھی امام ترمذی اپنی اصطلاح کے بموجب ان کے بارے میں کہتے ہیں "هذا حديثٌ حسنٌ" مثلاً کتاب الصلاۃ میں "باب ماجاء اذا اقيمت الصلاة فلا صلوٰة الا المكتوبة" کے تحت یہ حدیث "حدثنا احمد بن منيع، حدثنا رَوح بن عُبادَة، حدثنا زكريا بن اسحاق، حدثنا عمرو بن دينار، قال : سمعت عطاء بن يسار، عن ابى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" الخ ... قال ابوعيسىٰ: حديث ابى هريرة حديث حسن.

حدیث کے جملہ رواۃ ثقہ ہیں اور جمہور محدثین کی شرائط کے مطابق صحیح ہے، جبکہ امام ترمذی نے اپنی خاص اصطلاح کے تحت اس کی صرف تحسین کی ہے، اس لئے شارح علام کی یہ بات کیسے تسلیم کی جاسکتی ہے کہ امام ترمذی کی مراد اس تعریف سے وہ "حسن" ہے جسے وہ تنہا ذکر کرتے ہیں جو بہت سارے محدثین کے یہاں حسن میں شمار نہیں ہوتی؛ کیونکہ اس کی سند کا کوئی راوی مستور، یا سئ الحفظ، یا مختلط، یا مدلّس ہوتا ہے، یا اس کی سند میں انقطاع ہوتا ہے۔

اسی طرح موصوف کی یہ بات بھی تسلیم نہیں کی جاسکتی ہے کہ امام ترمذی جب حسنٌ کو غریبٌ کے ساتھ لاتے ہیں تو وہ "حسن لذاتہ" ہوا کرتی ہے، کیونکہ جامع ترمذی میں بہت سی احادیث ایسی ہیں جن پر امام ترمذی نے اپنی شرائط کے مطابق "حسنٌ غریبٌ" کا اطلاق کیا ہے، حالانکہ وہ زیادہ سے زیادہ "حسن لغیرہ" ہی کے درجہ تک پہنچتی ہیں۔

مثلاً "كتاب الزكاة باب ما جاء فى فضل الصدقة" کی حدیث جسے امام ترمذی نے حسب ذیل سند سے روایت کی ہے۔

حدثنا عُقبة بن مكرم العَمِىّ البصرى، حدثنا عبدالله بن عيسىٰ الخزّاز البصرى عن يونس بن عبيد عن الحسن عن انس بن مالكؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال ابوعيسىٰ: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

اس حدیث کی سند میں ایک راوی عبداللہ بن عیسیٰ الخزاز ہیں ان کے بارے میں شارح علام حافظ ابن حجر تقریب میں لکھتے ہیں: "ضعیف" اور ضعیف کا لفظ حافظ ان راویوں کے بارے میں استعمال کرتے ہیں جو تقریب میں ان کے مقرر کردہ درجات میں آٹھویں درجہ کا ہوتا ہے جس کی

حدیث متابع وشواہد سے ''حسن لغیرہ'' کے درجہ میں پہنچ سکتی ہے ورنہ پھر ضعیف شمار ہوتی ہے۔
لہٰذا خود شارح علام کے مقررہ ضابطہ کے مطابق یہ حدیث ''حسن لغیرہ'' ہی ہے، اس لئے موصوف کا اس جواب میں یہ کہنا کہ امام ترمذی جب ''حسن'' کو غریب کے ساتھ لاتے ہیں تو وہ ''حسن لذاتہ'' ہوتی ہے کیسے درست ہوسکتا ہے؟ واللہ اعلم بالصواب۔

امام ترمذی کے قول "حسنٌ صحیحٌ اور "حسنٌ غریبٌ" کے بارے میں قولِ فیصل:

جامع ترمذی میں امام ترمذی کی ''حسن'' کے استعمال کی نوعیت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ "حسنٌ" کے بارے میں عام محدثین سے الگ امام ترمذی کی اپنی خاص اصطلاح ہے اور اسی خاص اصطلاح کے اعتبار سے انھوں نے "کتاب العلل الصغیر" میں اس کی تعریف بیان کی ہے، اس لئے اس سلسلہ میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کی بیان کردہ تعریف کا بہ نظرِ عمیق جائزہ لیا جائے، لہٰذا ان کی تعریف کو ایک بار پھر سے ملاحظہ کیجئے، فرماتے ہیں:

وما ذکرنا في هذا الکتاب "حدیث حسن" فانّما اردنا به حسن اسنادُه عندنا: اس مختصر تمہید وتنبیہ کے بعد لکھتے ہیں:

۱- کلُ حدیث یرویٰ لا یکون فی اسناده مَن یتهم بالکذِب؛ ۲- ولا یکون الحدیثُ شاذًا؛ ۳- ویروی من غیر وجه نحو ذلك؛ فهو عندنا حدیث حسن.

اس میں "کل حدیث یروی" گویا ''جنس'' ہے جو جملہ انواع حدیث کو شامل ہے اور بعد کی تینوں قید فصل کی مانند ہیں جن کے ذریعہ معرَّف یعنی ''حسن'' کو دیگر اقسام حدیث سے ممتاز اور الگ کر دیا گیا ہے، اب ایک ایک قید پر نظر ڈالئے۔

(الف) "ان لایکون في اسناده من یتهم بالکذب" اس قید سے متہم بالکذب راوی کی حدیث ''حسن'' سے خارج ہوگئی، اور ثقہ کی حدیث، صدوق غیر ضابط کی حدیث، ضعفاء غیر متہم بالکذب کی حدیث، سئ الحفظ کی حدیث، مستور کی حدیث، مدلّس معنعن حدیث، مختلط کی بعد از اختلاط کی حدیث، منقطع السند حدیث، ''حسن'' میں داخل ہوں گی؛ کیونکہ ان میں سے کسی کے بھی راوی متہم بالکذب نہیں ہیں، البتہ اس موقع پر امام ترمذی کا "من یتهم بالکذب" کا لفظ اختیار کرنا اس بات کی جانب مشیر ہے کہ ''حسن'' میں داخل ثقہ کی روایت کا درجہ ان کے نزدیک ''صحیح'' سے فی الجملہ ناقص اور کم ہے خواہ عام محدثین کے نزدیک وہ صحیح ہی کیوں نہ ہو۔

(ب) "'ولا یکون شاذًا" اس قید سے حدیث شاذ یعنی وہ حدیث جس میں ثقہ نے اپنے

سے اوثق یا اکثر کی مخالفت کی ہے نکل گئی۔

(ج) "ویُروىٰ من غير وجه نحو ذلك" اس قید سے وہ غریب مطلق "حسن" سے خارج ہوگئی جس کا کوئی متابع یا شاہد لفظاً یا معنیً، مرفوعاً یا موقوفاً یا مقطوعاً نہ پایا جائے، اور وہ غریب جس کا کوئی متابع یا شاہد لفظاً یا معنیً موجود ہو حسن میں داخل ہوگی، پھر یہ معنوی شہادت وموافقت خواہ حدیث سے مرفوع ہے ہو رہی ہو یا صحابی یا تابعی کے قول وعمل سے امام ترمذی کے نزدیک شواہد کے لئے یہ بھی معتبر ہیں کیونکہ "نحو ذلك" میں یہ سب داخل ہیں۔

امام ترمذی کی بیان کردہ تعریف کی تحلیل وتجزیہ سے یہ بات صاف طور پر نمایاں ہو جاتی ہے کہ "حسن" کے ساتھ "صحیح" جمع ہو سکتی ہے، ان کی تعریف کی رو سے دونوں کے مابین منافات نہیں ہے، یونہی "غریب" کی اکثر صورتوں اور "حسن" کے درمیان بھی مغایرت نہیں ہے اس لئے امام ترمذی کے قول "حسن صحیح" اور "حسن غریب" پر سرے سے کوئی اشکال واعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ اوپر مذکور اعتراض واشکال درحقیقت اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ خاص امام ترمذی کی اصطلاح کو عام محدثین کی اصطلاح پر محمول کرلیا گیا، پھر جواب بھی اسی کے تحت دیا گیا اس لئے کوئی بھی جواب نہ سقم سے محفوظ رہا اور نہ ہی امام ترمذی کے عمل ودخل سے اسے موافقت ومطابقت حاصل ہو سکی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

زیادتی ثقات

(وَزِيادَةُ رَاوِيهِما) اى الحسن والصحيح (مَقْبولَةٌ، مالم تَقَعْ مُنافِيَةً لِـ) روايةِ (مَنْ هو اَوْثَقُ) ممن لَمْ يَذْكُرْ تِلك الزيادةَ؛ لِاَنَّ الزيادةَ اِمّا اَنْ تكونَ لا تُنَافِي بينَهاو بَيْنَ روايةِ مَن لم يَذْكُرْها، فهٰذه تُقْبَلُ مطلقًا؟ لِاَنَّها فى حكم الحديثِ المُسْتَقِلِّ الذي يَنْفَرِدُ به الثقةُ ولا يَرْوِيْهِ عن شَيْخِه غيرُه، وَاِمَّا اَنْ تكونَ مُنافيةً بِحَيْثُ يَلْزَمُ من قَبولها رَدُّ الراوِيةِ الْاُخرىٰ.

فهٰذِه هى التى يَقَعُ التَرْجِيحُ بَيْنَها وبَيْنَ مُعَارِضِها، فَيُقْبَلُ الراجحُ وَيُرَدُّ المَرْجُوحُ. وَاِشْتَهَرَ عن جمع مِنَ العلماءِ القَوْلُ بقَبُولِ الزيادةِ مطلقًا مِن غيرِ تَفْصِيلٍ، ولايَتَاَتّى ذلك على طريق المحدثين الذين يَشْتَرِطُوْنَ فى الصحيح اَنْ لا يَكونَ شاذًا، ثم يُفَسِّرُوْنَ الشُّذُوذَ بمخالفةِ الثِّقةِ مَن هو اَوْثَقُ منه.

والعَجبُ مِمَّنْ اَغْفَلَ ذلك منهم مَع اِعْتِرَافِه بِاشْتِرَاطِ اِنتِفَاءِ الشُّذُوذ فی حدِّ الصحيحِ وكذا الحَسَنِ. والمنقولُ عن اَئِمَّةِ الحديثِ المتقَدِّمِينَ كعبدِ الرحمٰن بن مَهْدی، ويحيیٰ القَطّان، واَحمدَ بن حنبل، ويحيیٰ بن مَعِين، علي بن المَدِيْنِی، والبخاری، وابی زُرْعَة، وابی حاتم، والنَّسائی، والدَّارَ قُطْنِی وغيرِهم اِعْتِبَارُ التَرجيحِ فيما يَتَعَلَّقُ بالزيادة وغيرِها وَلاَ يُعْرَفُ عن احدٍ منهم اِطْلاقُ قَبولِ الزيادةِ.

واَعْجَبُ مِن ذلك اِطْلاقُ كثيرٍ من الشافعِيّةِ القَولَ بِقَبولِ زيادَةِ الثقةِ، مع اَنَّ نَصَّ الشافعیِّ يَدُلُّ على غير ذلك، فاِنّه قال — فی اَثْنَاءِ كلامه على ما يُعْتَبَرُ به حالُ الراوی فی الضَّبْطِ ما نَصُّه — :

ويَكونُ اذا شَرِكَ اَحدًا من الحُفّاظِ لم يُخَالِفْه، فَاِنْ خَالَفَ فوُجِدَ حديثُه اَنْقَصَ كان فی ذلك دليلٌ على صحة مَخْرَج حديثِه، ومَتیٰ خَالَفَ مَا وَصَفْتُ اَضَرَّ ذلك بحديثه. انتهی كلامه.

ومُقْتَضَاهُ اَنّه اذا خَالَفَ فوُجِدَ حدِيثُه اَزْيَدَ اَضرَّ ذلك بحديثه، فَدَلَّ على اَنَّ زِيادَةَ العَدْلِ عنده لاَ يَلْزَمُ قَبولَها مطلقًا، واِنّما تُقْبَلُ مِن الحُفّاظ، فاِنَّهٗ اِعْتَبَرَ اَنْ يكُونَ حديثُ هٰذا المخَالِف اَنْقَصَ مِن حديثِ مَنْ خَالَفَهٗ مِن الحفّاظِ، وجَعَلَ نقصَانَ هذا الراوی مِنَ الحدِيثِ دَليلاً على صحته؛ لِاَنّه يَدُلُّ على تَحَرِّيْهِ، وَجَعَلَ مَاعَدَا ذَلك مُضِرًّا بحديثه، فدَخَلَتْ فيه الزيادة، فلو كَانَتْ عنده مَقْبُولَةً مطلقًا لم تَكُنْ مُضِرَّةً بحديث صاحبها، واللّٰه اعلم.

ثقہ راوی کا حکم

ترجمہ: حسن وصحیح کے راوی کی زیادتی مقبول ہوگی جبکہ یہ زیادتی نہ واقع ہومخالف اس راوی کی روایت سے جوثقاہت میں بڑھا ہے (حسن وصحیح کے راوی سے) اوراس نے یہ زیادتی ذکرنہیں کی ہے، (لان الزیادۃ سے زیادتی ذکرنہیں کی ہے، یاتو تعارض ومخالفت نہیں ہوگی، تو یہ زیادتی مطلقاً (بغیرکسی قید وتفصیل کے) قبول کی جائے گی، اس لئے کہ یہ زیادتی اس مستقل حدیث کے حکم میں ہے جس کی روایت میں ثقہ منفرد ہوتا ہے، کہ اس حدیث کوکوئی دوسراراوی اس

کے شیخ سے روایت نہیں کرتا ہے، اور یا تو یہ زیادتی مخالف و معارض ہوگی (اس حدیث کے جس میں یہ زیادتی نہیں ہے) اس طور پر کہ اس زیادتی کے قبول کر لینے سے دوسری حدیث کا (جس میں زیادتی نہیں ہے) رد لازم ہو جاتا ہے، تو یہ وہ زیادتی نہیں ہے) اس طور پر کہ اس زیادتی کے قبول کر لینے سے دوسری حدیث کا (جس میں زیادتی نہیں ہے) رد لازم ہو جاتا ہے، تو یہ وہ زیادتی ہے کہ اس کے اور اس کے معارض و مخالف کے مابین (وجوہ ترجیحات کے ذریعہ) ترجیح واقع ہوگی کہ راجح کو قبول اور مرجوح کو رد کر دیا جائے گا (یعنی اسباب رجحان دونوں میں سے جس کے ساتھ ہوں گے وہ قبول کی جائیگی) اور علماء حدیث کی ایک جماعت سے اس زیادتی کا مطلقاً بغیر کسی تفصیل کے قبول کرنے کا قول مشہور ہے، یہ قول درست نہیں ہوگا محدثین کے طریقہ پر جنھوں نے "حدیث صحیح" میں شرط عائد کی ہے شاذ نہ ہونے کی، پھر شاذ کی تعریف و تفسیر ثقہ کی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت سے کرتے ہیں، (جس کا مقتضی یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی جب اس سے اوثق کی روایت کے مخالف ہوگی تو صحیح نہیں ہوگی)۔

اور تعجب ہے ان علماء میں سے ان لوگوں پر جنھوں نے اس سے غفلت برتی (یعنی صحیح میں محدثین کی شرط عدم شذوذ سے زیادتی ثقات کے مسئلہ میں غفلت برتی، باوجود اس کے کہ "صحیح" اور اسی طرح "حسن" کی تعریف میں شاذ نہ ہونے کی شرط عائد کئے جانے کے معترف ہیں، اور متقدمین ائمۂ حدیث جیسے عبدالرحمٰن بن مَہدی، یحیٰی بن سعید قطّان، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، علی بن عبداللہ المدینی (مدینہ منورہ کی جانب نسبت ہے) محمد اسماعیل البخاری، ابو زُرعۃ الرازی، ابوحاتم الرازی، احمد بن شعیب النَسائی، علی بن عمر الدارقُطنی، وغیرہ سے ان مسائل میں جو زیادتی ثقات وغیرہ (جیسے ابدال) سے تعلق رکھتے ہیں ترجیح کا اعتبار کرنا ہی منقول ہے، ان میں کسی سے زیادۃ کا علی الاطلاق قبول کرنا معروف نہیں ہے۔

اور اس تعجب سے زیادہ تعجب آمیز اکثر شوافع کا مطلقاً زیادۃ ثقات کے قبول کئے جانے کا قول ہے، جبکہ امام شافعی کی نص و تصریح کی دلالت اس کے برخلاف ہے، کیونکہ انھوں نے اپنے کلام۔ کس طور پر راوی کے ضبط کے حال کی جانچ کی جائے گی کے دوران۔ فرمایا ہے (یہ ان کی عبارت ہے) کہ راوی جب شریک ہو کسی حافظِ حدیث کے ساتھ (کسی حدیث کی روایت میں) تو (روایت میں) اس کی مخالفت نہ کرے، اور اگر مخالفت کی اور اس کی حدیث کم پائی گئی (حافظ کی حدیث سے) تو یہ کمی (بشرطیکہ اس سے حافظ کی حدیث سے تعارض نہ لازم آئے) اس کے بیان

حدیث کی صحت پر دلیل ہوگی، اور جب اس راوی نے ہماری ذکر کردہ صورت کے خلاف کیا (یعنی حدیث میں زیادتی یا تبدیلی کردی) تو یہ اختلاف اس کی حدیث کو نقصان دہ ہوگا"۔ ان کا کلام انتہاء کو پہنچ گیا۔

(امام شافعی کے) کلام کا مقتضی ہے کہ اس راوی نے جب حفاظ میں سے کسی کی (روایت میں) مخالفت کی اور اس کی حدیث میں زیادتی پائی گئی تو مخالفت مع الزیادۃ کا پایا جانا اس کی حدیث کو ضرر رساں ہوگا، لہٰذا امام کے کلام نے اس پر دلالت کی کہ عادل غیر معلوم الضبط کی زیادۃ کا ان کے نزدیک مطلقاً قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، بلکہ صرف حافظ کی زیادۃ قبول کی جائے گی، کیونکہ انھوں نے اعتبار کیا ہے اس مخالف راوی کی حدیث کے ناقص اور کم ہونے کا اس حافظ کی حدیث سے جس کی اُس نے مخالفت کی ہے، اور اس راوی کا حدیث سے کچھ کم کردینے کو حدیث کی صحت کو دلیل قرار دیا ہے، بایں وجہ کہ یہ نقصان اس کی بہتر کی طلب اور احتیاط پر دلالت کرتا ہے، اور کمی کے ماسوا کو اس کی حدیث کیلئے مضر ٹھہرایا ہے، پس اس ماسوا میں زیادۃ بھی داخل ہوئی، لہٰذا ان کے نزدیک اگر زیادۃ مطلقاً مقبول ہوتی تو یہ زیادۃ اس کے راوی کی حدیث کو مضر نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ اعلم۔

توضیح: جب دو یا دو سے زاید عادل وضابط ایک حدیث روایت کریں اور ان میں سے کوئی ایک اس حدیث کی سند یا متن میں کچھ زیادتی بیان کرے جسے دیگر راوی نے ذکر نہیں کیا ہے، یا کوئی عادل وضابط ایک حدیث کو مثلاً دو مرتبہ بیان کرے ایک مرتبہ روایت میں کوئی زیادتی ذکر کرے جسے اس نے دوسرے موقع پر ذکر نہیں کیا تھا، اسی کو محدثین کی اصطلاح میں زیادۃ ثقات کہا جاتا ہے۔ علوم حدیث کی اقسام میں زیادۃ ثقات کی معرفت ایک لطیف وغامض فن ہے جس میں اشتغال بنظر استحسان دیکھا جاتا ہے، کیونکہ زیادۃ سے مطلق کی تقیید، عام کی تخصیص، معانی کی وضاحت وغیرہ احکام وفوائد حاصل ہوتے ہیں، جماعتِ محدثین میں حافظ ابوبکر عبداللہ بن محمد بن زیاد نیساپوری، حافظ ابوالولید حسّان بن محمد نیساپوری، حافظ ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ معروف بہ ابن خزیمہ، حافظ ابونعیم عبدالملک بن محمد جرجانی وغیرہ اس فن کی معرفت میں خاص شہرت کے حامل تھے۔

ثقات کی یہ زیادتی قبول کی جائے گی یا نہیں، پھر اگر قبول کی جائے گی تو قیود وشرائط کے ساتھ یا علی الاطلاق اس بارے میں علماء امت مختلف الرائے ہیں اس مسئلہ سے متعلق ان کے بہت

سارے اقوال ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے حافظ ابن الصلاح کے قول کو پسند کیا ہے اور اسی کو مزید تنقیح کے ساتھ اس موقع پر بیان کیا ہے اور عام طور پر متاخرین محدثین کا عمل اسی کے مطابق ہے۔

"من هو اوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة" اس عبارت میں مِنْ تفضیلیہ مع اپنے مدخول کے مقدر ہے تقدیر عبارت یوں ہے "من هو اوثق من راوی الحسن والصحيح" اور "ممن لم يذكر" "مَنْ هو" کا بیان ہے۔

مصنف کے قول کا حاصل

مسئلہ زیر نظر میں مصنف کے قول کا حاصل یہ ہے کہ راویٔ ثقہ جب اپنی روایت میں کوئی زاید بات ذکر کرے جو اس حدیث کے دیگر ثقات کی روایت میں نہیں ہے اور یہ زاید بات ان ثقات کی روایت کے معارض ومخالف نہیں ہے، تو یہ زیادتی مقبول ہوگی، کیونکہ یہ اپنی بات کو جزم ویقین کے ساتھ بیان کر رہا ہے اور اس کی بات کا کوئی معارض بھی نہیں ہے تو اس کی ثقاہت کا تقاضا ہے کہ یہ بات قبول کی جائے۔ گویا زیادتی یہ ایک مستقل حدیث ہے جس کی روایت میں ثقہ منفرد ہے اور ثقہ کا تفرد مقبول ہے۔

اور اگر راوی ثقہ کی یہ زیادتی اس حدیث کے دیگر اوثق یا ثقات کی روایت کے معارض ومخالف ہے تو شاذ ہو جانے کی بناء پر راویٔ اوثق یا ثقات کی روایت کے بالمقابل مرجوح ہو کر رد ہو جائے گی، بشرطیکہ وجوہ ترجیحات میں سے کوئی وجہ ترجیح نہ پائی جائے۔

ابن جماعۃ اپنی کتاب "المنهل الروی" میں مصنف کی اس مذکورہ تفصیل کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

هذا التفصيلُ حَسَنٌ، لكنه مُخِلٌّ بمخالفة الثقة من هو مثله في الضبط، وبيان حكمِه.» یعنی یہ تفصیل بہتر ہے لیکن ایک ثقہ کی حفظ میں اپنے ہم درجہ ثقہ کی مخالفت نیز اسکے حکم کے بیان سے یہ تفصیل قاصر اور خالی ہے (یعنی یہ تفصیل زیادۃ ثقات کی تمام قسموں کی جامع نہیں ہے)

"واشتهر عن جمع من العلماء بقبول الزيادة مطلقاً" حافظ خطیب بغدادی نے "الكفاية" میں جمہور فقہاء ومحدثین کا یہی مذہب نقل کیا ہے کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً قبول کی جائے گی یعنی یہ زیادتی خواہ لفظ میں واقع ہو یا معنی میں، خواہ یہ زیادتی اس راوی سے واقع ہو جس نے اولاً اس زیادتی کے بغیر یہ حدیث بیان کی تھی یا دوسرے راوی سے واقع ہو، اس زیادتی سے خواہ حکم

شرعی کا تعلق ہو یا نہ ہو، اس زیادتی سے ثابت شدہ حکم بدل جائے یا نہ بدلے، اس زیادتی سے اس حکم کا نقض لازم آئے جو ایسی حدیث سے ثابت ہوا تھا جس میں یہ زیادتی نہیں ہے، زیادتی بیان کرنے والے اور نہ بیان کرنے والوں کی مجلس سماع کا اتحاد معلوم ہو یا نہ معلوم ہو، اس زیادتی کے بیان سے ساکت خواہ کثیر ہوں یا کثیر نہ ہوں؛ حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث میں مطلقاً کے اطلاق کی یہ مذکورہ صورتیں ذکر کی ہیں۔

"ولا يتأتى ذلك الخ" جمہور فقہاء و محدثین کے اس قول پر مصنف کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس اطلاق و تعمیم میں ثقہ کی وہ زیادتی بھی داخل ہے جس میں شذوذ پایا جارہا ہے، جبکہ محدثین کے نزدیک حدیث کے مقبول و صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ شاذ نہ ہو یعنی اس میں ثقہ کی اپنے سے اوثق یا اکثر کی مخالفت نہ پائی جائے، لہٰذا بغیر کسی تفصیل کے علی الاطلاق زیادۃ ثقات کے قبول کرنے کا یہ قول محدثین کے طریقہ کے مطابق درست نہیں ہوگا۔

"والغجب ممن اغفل ذلك منهم الخ" یعنی ایک طرف تو یہ حضرات "صحیح وحسن" کی تعریف میں عدم شذوذ کی قید و شرط کو تسلیم کرتے ہیں، اور دوسری طرف زیادتیٔ ثقات کے مسئلہ میں اس قید کو نظر انداز کر کے علی الاطلاق اس کو قبول کئے جانے کے قائل ہیں، لہٰذا ان حضرات کا یہ طرز عمل تعجب خیز ہے۔

اعتراض کا جواب: اس اعتراض کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ ان حضرات نے "صحیح وحسن" کی تعریف میں شذوذ کے انتفاء کی شرط پر اعتماد کر کے زیر بحث مسئلہ میں اس سے تغافل اختیار کیا، اور اپنے قول "زيادة ثقة مقبولة مطلقًا" سے انھوں نے "زیادۃ کے منافی ہونے یا منافی نہ ہونے کی جہت سے اطلاق و تعمیم مراد نہیں لی ہے ورنہ خود ان کے قول میں تعارض لازم آئے گا۔"

چنانچہ محقق علامہ طاہر جزائری اپنی مفید ترین تصنیف "توجيه النظر الى اصول الاثر" میں لکھتے ہیں:

"وقد اشتهر عن جمع من العلماء اطلاق القول بقبول زيادة الثقة، مع انّ قبولها مقيّد بما ذُكر آنفًا، (اى ان لم تكن منافية لرواية من لم يذكرها) ولعلّهم إنّما سكتوا عن ذلك اكتفاءً بما ذكروا فى تعريف الصحيح والحسن، من اعتبار السلامة من الشذوذ فيهما، ... فلو اقبلوا زيادة الثقة مع منافاتها لرواية من هواوثق منه، كانو قد احلّوا بما شرطوه من السلامة من الشذوذ، وفى ذلك من التناقض الجلى مالا يخفى على امثالهم".

اور یقیناً علماء کی ایک جماعت سے زیادہ ثقہ کو مطلقاً قبول کئے جانے کا قول مشہور ہے، باوجودیکہ اس کا قبول کیا جانا مقید ہے اس قید سے جو ابھی (اوپر) ذکر کی گئی ہے، تو ہوسکتا ہے کہ یہ علماء چونکہ "صحیح و حسن" کی تعریف میں عدمِ شذوذ کے اعتبار کا ذکر کر چکے تھے، لہٰذا اسی ذکر سابق پر اکتفاء کرتے ہوئے (اس مسئلہ میں) اس کے ذکر سے سکوت کیا ہو۔..اور اگر بالفرض انھوں نے زیادۃ ثقہ کو اس کے اوثق روایت سے منافی ہونے کے باوجود قبول کیا ہے، تو خود اپنی عائد کردہ شرط "سلامتیٔ شذوذ" کے تارک ہوگئے، اور اس میں کھلا تناقض ہے جو ان جیسے علماء سے مخفی نہیں رہ سکتا ہے۔

"واعجب من ذلك اطلاق كثير من الشافعيّة الخ" اس عبارت سے مصنف نے مسئلہ زیادۃ ثقات سے متعلق اپنے ہم مسلک علماء کا لطیف پیرائے میں شکوہ کیا ہے فرمارہے ہیں "تعجب بالائے تعجب تو یہ ہے کہ بہت سے شوافع بھی زیادۃ ثقہ کو علی الاطلاق قبول کئے جانے کے قائل ہیں باوجود اس کے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی نص و عبارت کی دلالت اس کے برخلاف ہے" پھر اپنی بات کو مدلل کرنے کے لئے اصول فقہ کے موضوع پر امام شافعیؒ کی تصنیف "الرسالة" سے خود امام شافعی رحمہ اللہ ہی کے الفاظ میں ایک عبارت نقل کی ہے۔ جس کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ اگر راوی عادل کے حفظ و ضبط کا حال معلوم نہیں ہے تو اس کی معرفت کا طریقہ کیا ہے"؟ امام شافعیؒ کی عبارت اور اس کا ترجمہ گزر چکا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ "امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب میں حفاظ کی روایت کے مقابلہ میں حفظ و ضبط میں غیر معروف عادل راوی کی زیادتی قبول نہیں کی جائے گی" لہٰذا ان علماء شوافع کا اپنے امام کے مذہب کے خلاف علی الاطلاق زیادۃ ثقہ کو قبول کرنے کا قول باعث تعجب ہے۔

اس استدلال پر نظر: مصنفؒ نے اپنے استعجاب کی توجیہ میں امام شافعیؒ کی اوپر مذکور جو عبارت نقل کی ہے، مصنف کے تلمیذ علامہ حافظ قاسم اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ليس هذا محل ما ذكره امامهم؛ لانه فيمن يختبر ضبطه، و كلامهم فى الثقة، وهو عندهم العدل الضابط فلا تعجب. و الله اعلم

امام شافعی کی مذکورہ عبارت کا یہ موقع و محل نہیں ہے، کیونکہ اس کا تعلق اس راوی سے ہے جس کے ضبط کی (ابھی) جانچ کی جارہی ہے، جبکہ علماء شوافع کا کلام ثقہ راوی کی زیادۃ کے بارے میں ہے، جو ان کے نزدیک عادل، ضابط ہے، لہٰذا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، واللہ اعلم۔

مطلب یہ ہے کہ امام شافعی کے کلام سے جس زیادۃ کا عدم قبول مفہوم ہورہا ہے اس کے

راوی کا ضابط ہونا ابھی متحقق نہیں ہے، اور علمائے شوافع جس زیادۃ کو علی الاطلاق قبول کیے جانے کے قائل ہیں اس کا راوی عادل وضابط ہے، ظاہر ہے کہ دونوں کلام کا موقع ومحل الگ الگ ہے، اس لئے ان میں کوئی تعارض وتخالف نہیں ہے کہ اظہار تعجب کیا جائے۔

اورعلامہ ابن الحنبلی ''قفوالاثر'' میں لکھتے ہیں

"انّ زيادة راوی الصحيح والحسن مقبولة، مالم تقع مخالفة لرواية من هو اوثق منه، واطلاق كثير من الشافعية القول بقبول زيادة الثقة محمول على تقييدهم الخبرَ المقبول بان لا يكون شاذًّا، وليس نصّ امامهم منافيًا لاطلاقهم كما ظُنَّ"

راویٔ صحیح وحسن کی وہ زیادۃ مقبول ہے جو نہ واقع ہو مخالف ایسے راوی کی روایت سے جو ثقاہت میں مخالف سے بڑھا ہوا ہے اور بہت سارے شوافع کا علی الاطلاق زیادۃ ثقہ کو قبول کیے جانے کا قول خبر مقبول میں ان کی بیان کردہ قید ''عدم شذوذ'' پر محمول ہے، (یعنی زیادۃ ثقات میں بھی ان کے نزدیک عدم شذوذ کی شرط ملحوظ ہے لہٰذا ان کے اس اطلاق وتعمیم میں ثقہ کی زیادۃ شاذّہ داخل نہیں ہے) اور ان کے امام یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کی نصّ وعبارت ان علمائے شوافع کے اطلاق کے معارض ومخالف نہیں ہے، جیسا کہ سمجھ لیا گیا ہے''

یہی بات ملا علی قاری نے اپنی شرح، شرح النخبہ میں اور علامہ قاضی محمد اکرم سندھی نے ''امعان النظر'' میں تحریر کی ہے کہ امام شافعی کی عبارت کے مفہوم، اور شوافع کے اطلاق کے مابین تعارض وتخالف نہیں ہے، کیونکہ امام شافعیؒ جس راوی کی زیادتی کو اس کی حدیث کے لئے مضر بتارہے ہیں وہ عادل غیر معلوم الضبط ہے اور ان کے متبعین علماء جس راوی کی زیادۃ کو مطلقاً بشرط عدم شذوذ قبول کیے جانے کے قائل ہیں وہ صحیح وحسن کا راوی ہے؛ جس کی عدالت وضبط ثابت ومتحقق ہے، لہٰذا ان میں کوئی تعارض وتخالف نہیں ہے۔

المحفوظ والشاذ والمعروف والمنكر:

(فَاِنْ خُولِفَ بِاَرْجَحَ) منه لِمَزِيْدِ ضبطٍ، او كثرةِ عددٍ، او غيرِ ذلك من وجوه الترجيحاتِ (فالراجحُ) يقال له: (المَحفُوظُ، ومُقَابِلُه) وهو المرجوحُ يقالُ له: (الشَّاذُّ).

مثالُ ذلك: ما رواه التِرْمِذی، والنسائی، وابن ماجة، من طريق ابن عُيَيْنَةَ، عن عمرو بن دينار، عن عَوْسَجَةَ عن ابنِ عباسٍ — رضى الله عنهما —

"اَنَّ رجلاً تُوُفِّی علی عهدِ رسولِ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ولم یَدَعْ وَارِثًا اِلاّ مولیً هو اَعْتَقَه..." الحدیث.

وتابَعَ ابنَ عیینة علی وَصْلِه ابنُ جُرَیج وغیره. وخَالَفَه حَمَّادُ بنُ زیدٍ، فرواه عن عمرو بن دینارٍ عَوسَجَةَ، ولم یَذْکُرْ ابنَ عباسٍ - رضی اللّٰہ عنهما -. قال ابو حَاتِم: المحفوظُ حدیثُ ابنِ عُیینةَ. انتهیٰ.

فحمَّادُ بنُ زید من اهل العدالة والضبط، ومع ذلک رَجَّحَ ابوحاتمُ روایة مَنْ هو اکثرُ عددًا منه. وعُرِفَ مِن هذا التقریر اَنَّ الشَّاذَّ: ماروا ه المقبولُ مُخَالِفًا لِمَنْ هو اَوْلیٰ منه، وهذا هو المعتمدُ فی تعریف الشَّاذِّ بحسب الاصطلاح.

(وَ) اِنْ وقعتِ المخالفةُ (مع الضعف؛ فالرَّاجِحُ) یُقالُ له (المَعْرُوفُ ومُقَابِلُه) یقالُ له (المُنکَرُ)

مثاله: مَا رَوَاهُ ابنُ ابی حاتِم، مِن طَرِیقِ حُبَیِّبِ بنِ حَبِیب، وهو اخو حمزةَ بنِ حَبِیب الزَّیاتِ المُقْرِئ، عن ابی اسحاق، عن العَیْزَارِ بن حُرَیْث عن ابن عباس عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم، قال: مَن اَقامَ الصلاةَ، وآتَی الزکاة، وحَجَّ، وصَامَ، وقَرَیَ الضیفَ، دخل الجنة". قال ابو حاتِم: هومُنکَرٌ؛ لِاَنَّ غیرَه من الثقاتِ رواه عن ابی اسحاق موقوفًا؛ وهو المعروفُ.

وَعُرِف بهذا اَنَّ بین الشاذِّ والمُنکَرِ، عموماً وخصوصًا مِن وَجهٍ؛ لِاَنَّ بینهما اجتماعاً فی اِشْتراطِ المُخَالفَة، واِفتِراقًا فی اَنَّ الشَّاذَّ رِوَایةُ ثِقَةٍ او صَدُوقٍ والمُنکَرَ روایةُ ضَعیفٍ؛ وقد غَفَلَ مَن سَوَّیٰ بینهما، واللّٰہ اعلم.

محفوظ وشاذ

ترجمہ: اور اگر مخالفت کی جائے (یعنی راویٔ صحیح وحسن کی یہ مخالفت خواہ کمی میں ہو یا زیادتی میں، سند میں ہو یا متن میں) ایسے راوی کے ذریعہ جو اس سے ارجح ہے زیادتی ضبط، یا کثرت عدد یا دیگر وجوہ ترجیحات (مثلاً فقہ راوی، علو سند وغیرہ) کے سبب، تو راجح کو "محفوظ" اور اس کے مقابل کو جو مرجوح ہے "شاذ" کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جسے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے بسند عن

(سفیان) بن عیینة، عن عمرو بن دینار، عن عوسجة، عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنھما -: "انَّ رَجلاً تُوُفِّیَ علی عھد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ولم یدعْ وارثًا اِلاّ مولیً ھو اعتقہ..." الحدیث. یعنی آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ایک آدمی کی وفات ہوگئی اور اس نے (اپنے پیچھے) کوئی وارث نہیں چھوڑا لیکن ایک مولیٰ کو چھوڑا جس کو رجل متوفی نے آزاد کیا تھا الخ۔

اس حدیث کی سند کو ابن عباس رضی اللہ تک پہنچانے میں ابن جریج وغیرہ نے سفیان بن عیینہ کی موافقت اور پیروی کی ہے، اور ان راویوں کی (تنہا) حماد بن سلمہ نے مخالفت کی، کہ اسے عن عمرو بن دینار عن عوسجة مرسلاً روایت کیا اور (سند میں) ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ذکر نہیں کیا - امام ابوحاتم رازی نے کہا "محفوظ" ابن عیینہ کی حدیث ہے- امام ابوحاتم کی بات پوری ہوگئی۔

پس حماد بن زید اہل عدالت وضبط میں سے ہیں، باوجود اس کے ابوحاتم نے ان لوگوں کی روایت کو ترجیح دی جو حماد بن سلمہ کے مقابلہ تعداد میں زیادہ تھے، اور اس تقریر سے (کہ عُرِف کی ضمیر مرفوع سے مراد راویٔ صحیح وحسن ہیں) پہچان ہوگئی کہ "شاذ" وہ حدیث ہے جس کو راوی مقبول نے اپنے سے اولیٰ کے مخالف روایت کیا ہے، اور یہ تفصیل (جو ہم نے بیان کی ہے) اسی پر اعتماد کیا گیا ہے اصطلاح کے مطابق شاذ کی تعریف میں (اور یہی امام شافعی وعلماء حجاز کی مختار تعریف ہے)

معروف ومنکر

اور اگر واقع ہو مخالفت ضعف کے ساتھ (یعنی راویٔ مخالف میں سوءِ حفظ یا جہالۃ وغیرہ جیسے اسباب کی بناء پر ضعف ہے اور ثقہ کی مخالفت کر رہا ہے) تو راجح کو "معروف" اور اس کے مقابل (مرجوح) کو "منکر" کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کی ہے بسند حُبَیِّب بن حَبیب وھو اخو حمزة بن حبیب الزیّات المُقرِئ، (باب افعال سے اسم فاعل) عن ابی اسحاق، عن العَیزار بن حُرَیث عن ابن عباس عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: "مَن اقام الصلاۃ، وآتی الزکاۃ، وحَجّ، وصامَ، وقَرَی الضَیف، دخل الجنۃ" ابوحاتم رازی نے کہا ہے یہ حدیث "منکر" ہے کیونکہ ان کے غیر (کیونکہ حُبَیِّب ضعیف ہیں) یعنی

ثقات نے اسے ابو اسحاق سے موقوفاً روایت کیا ہے، اور موقوف ہی معروف ہے۔

اس تقریر و بیان سے (جو شاذ اور منکر کے درمیان فرق پر دلالت کرتی ہے) پہچان لیا گیا کہ شاذ و منکر کے مابین (باعتبار مفہوم کے) عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ دونوں کے درمیان اشتراط مخالفت میں اجتماع ہے (کہ مخالفت کی شرط دونوں میں معتبر ہے) اور اس امر میں افتراق ہے کہ "شاذ" ثقہ یا صدوق کی روایت ہے، اور "منکر" ضعیف کی روایت ہے، اور جس نے شاذ و منکر کے مابین مساوات اور برابری قائم کی ہے اس نے (اصطلاح سے) غفلت برتی ہے۔

توضیح: "فَاِنْ خُولِف بِاَرْجح" متن کا عطف "وزیادة راویهما" متن پر ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ "راویهما" میں هما ضمیر مجرور سے مراد "صحیح وحسن" ہیں، لہٰذا "فان خولف" معطوف میں بھی خولِفَ کی ضمیر مرفوع کا مرجع "صحیح وحسن" ہی ہے، ترجمہ میں اسی مرجع کو ظاہر کر دیا گیا ہے جسے معلوم ہو گیا کہ شاذ کا راوی "مقبول" ہوتا ہے، مگر اپنے مقابل راویٔ ارجح کی مخالفت کے سبب اس کی روایت مرجوح و شاذ ہو گئی ہے۔ شارح نے آگے "وعُرف من التقریر" سے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

"وهذا هو المعتمد في تعريف الشاذ" "شاذ" لغت میں جماعت سے الگ ہونے والے کو کہتے ہیں، جو شَذَّ يَشُذُّ باب نصر وضرب) سے اسم فاعل ہے، اصطلاح محدثین میں اس کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ذیل میں تین معروف تعریفات نقل کی جا رہی ہیں:

﴿الف﴾ حافظ ابو یعلی خلیل بن عبد اللہ الخلیلی نے حافظ محدثین کے حوالہ سے "شاذ" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الذي عليه حفاظ الحديث اَنّ الشاذّ ما ليس له اِلّا اسنادٌ واحدٌ، يشِذ بذلك شيخ ثقةً كان او غير ثقة، فما كان من غير ثقة فمتروك لايُقبل، وما كان عن ثقة يُتوقّف فيه ولا يحتج به، یعنی حفاظ حدیث کے مذہب پر شاذ وہ حدیث ہے جس کی سند صرف ایک ہو، جسے کوئی شیخ تنہا روایت کر رہا ہے وہ شیخ خواہ ثقہ ہو یا غیر ثقہ، تو جو شاذ غیر ثقہ سے مروی ہے وہ متروک غیر مقبول ہے، اور جو ثقہ سے مروی ہے اس میں توقف کیا جائیگا اور اس سے احتجاج نہیں کیا جائیگا۔

حافظ خلیلی کی بیان کردہ اس تعریف میں صرف تفرد راوی کی شرط ہے، اس تعریف کے اعتبار سے "شاذ" اور "فرد مطلق" میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں مساوی و یکساں ہیں۔

﴿ب﴾ حافظ ابو عبداللہ الحاکم نیساپوری کے نزدیک ''شاذ'' کی تعریف یہ ہے:

''الشاذ هو الحديث الذي يَتَفَرَّدُ به ثقةٌ مِن الثقات، و ليس له اصلٌ بمتابعٍ لذلك الثقة'' یعنی شاذ وہ حدیث ہے جس کی روایت میں کوئی ثقہ متفرد اور تنہا ہے کہ اس حدیث کی اس ثقہ کی موافقت ومتابعت میں سرے سے کوئی حدیث نہیں ہے''۔ امام حاکم نے حافظ خلیلی کے عموم کی بجائے صرف ثقہ کے تفرد کا اعتبار کیا ہے اس لئے ان کی تعریف حافظ خلیلی کی تعریف سے قدرے خاص ہے، بقول امام نوویؒ حافظ ابو عبداللہ الحاکم شاذ کی اس تعریف میں تنہا نہیں ہیں بلکہ محدثین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔

ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے عادل، ضابط کی حدیث فرد شاذ میں داخل ہو جائے گی جبکہ شذوذ صحت کے منافی ہے جیسا کہ ''صحیح'' کی تعریف میں معلوم ہو چکا ہے، علاوہ ازیں خود صحیحین میں ایک بڑی تعداد ایسی حدیثوں کی پائی جاتی ہے جو صرف ایک سند سے مروی ہیں کہ ثقات و اثبات ان کی روایت میں متفرد ہیں، اس لئے ان دونوں تعریفوں کی تطبیق ائمہ حدیث کے تصرفات اور طریق عمل سے مشکل ہے۔

﴿ج﴾ شارح علام کے نزدیک شاذ کی تعریف یہ ہے:

''ما رواه المقبول مخالفًا لمن هو اولٰى منه'' ''شاذ وہ حدیث ہے جسے راوی مقبول اپنے سے اولیٰ وارجح کے مخالف روایت کرے'' یہی تعریف امام شافعیؒ اور محدثین حجاز کی ایک جماعت سے مروی ہے، شارح اسی تعریف کو اوپر مذکور دونوں تعریفوں کے بالمقابل اصطلاح کے مطابق معتمد کہہ رہے ہیں بعد کے علماء حدیث نے اسی تعریف پر اعتماد کیا ہے۔ حافظ ابن الصلاح نے اپنی مشہور کتاب ''علوم الحدیث المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح'' میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق جو تفصیل درج کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

جب راوی ثقہ کسی حدیث کی روایت میں متفرد ہے (۱) تو اگر وہ اس منفرد حدیث میں ایسے راوی کی مخالفت کر رہا ہے جو حفظ وضبط میں اس سے اولیٰ واعلیٰ ہے تو اس کی یہ منفرد روایت شاذ ومردود ہوگی۔

(۲) اور اگر راوی کی منفرد روایت سے دیگر ثقات کی مخالفت نہیں ہو رہی ہے، تو اگر یہ منفرد راوی عادل وحافظ اور ضبط اتقان میں قابل بھروسہ ہے تو اس کی یہ منفرد روایت قبول کی جائے گی، اس کا تفرد روایت کے لئے قادح اور باعثِ عیب نہیں ہوگا۔

(۳) اور اگر راوی اس درجہ کا نہیں ہے کہ اس کے ضبط واتقان پر اعتماد کیا جائے، پھر بھی حفظ وضبط میں ثقات واثبات کے قریب ہے (یعنی خفیف الضبط ہے) تو اس کی حدیث فرد "حسن" ہوگی۔

(۴) اور اگر حفظ واتقان میں ثقات سے بعید ہے (یعنی قلیل الضبط ہے) تو اس کی منفرد حدیث بھی شاذ ومردود ہوگی اس تفصیل سے "شاذ مردود" کی دو قسمیں ثابت ہوئیں: (۱) وہ حدیث فرد جو راوی اولیٰ وارجح کی روایت کے خلاف ہے (۲) وہ حدیث فرد جس کا راوی حافظ وضابط کے درجہ سے گرا ہوا ہے (یعنی قلیل الضبط ہے)

حافظ ابن الصلاح نے "شاذ" کی پہلی قسم میں راوی کو مطلق رکھا ہے جس میں راوی ثقہ وغیر ثقہ دونوں داخل ہوں گے، لہٰذا ان کے نزدیک راوی ثقہ یا غیر ثقہ اپنے سے اولیٰ کی مخالفت کرے تو اس کی حدیث شاذ ہوگی اور اسی کو منکر بھی کہا جائے گا کیونکہ ان کی رائے میں "شاذ ومنکر" ہم معنی ہیں، جبکہ شارح نے شاذ کی اس پہلی قسم میں مخالفت کے ساتھ راوی کے ثقہ ہونے کی شرط عائد کی ہے، لہٰذا ان کے نزدیک شاذ کی قابل اعتماد تعریف یہ ہے "راوی ثقہ کی وہ حدیث جو حفظ وضبط میں اس سے اولیٰ واعلیٰ کی حدیث کے مخالف ہو، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن الصلاح کے نزدیک شاذ ومنکر کا مصداق واحد یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے جبکہ شارح کے نزدیک دونوں کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تباین کی نسبت ہوگی کیونکہ شاذ کا راوی ثقہ ہے اور منکر کا ضعیف ہے۔

"وإن وقعت المخالفة مع الضعف الخ" یعنی اگر راوی مخالف اس درجہ کا ضعیف ہے کہ بغیر عاضد اور تقویت کے اس کی حدیث قبول نہیں کی جاتی مثلاً مستور، یا سئی الحفظ وغیرہ تو اس کی حدیث منکر، اور مقابل ثقہ کی معروف ہوگی، اور اگر یہ راوی ضعیف کسی حدیث کی روایت میں منفرد ہو کہ اس کی حدیث کا کوئی متابع یا شاہد نہ ہو تو اسے بھی منکر کہا جائے گا، لہٰذا جس طرح شاذ مردود کی دو قسمیں ہیں اسی طرح منکر کی بھی دو قسمیں ہیں، یہاں شارح نے صرف ایک قسم کو بیان کیا ہے۔

تنبیہ: نسبت میں اعتبار کبھی بلحاظ صدق کے ہوتا ہے، اور کبھی بلحاظ وجود کے جیسا کہ قضایا میں ہے اور کبھی بلحاظ مفہوم کے اسی آخری اصطلاح پر شارح کا کلام محمول ہوگا۔

"وقد غَفَلَ مَن سَوّیٰ بینهما" اور جس نے شاذ ومنکر کو مساوی قرار دیا ہے اس نے

محدثین کی اصطلاح کو چھوڑ دیا ہے، اس عبارت سے حافظ ابن الصلاح کے قول کی تردید مقصود ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شاذ و منکر ایک ہی معنی کی دو تعبیریں اور ایک حقیقت کے دو نام ہیں، چنانچہ وہ اپنے ''مقدمہ'' میں لکھتے ہیں: ''وعند هذا نقلوا ''المنكر'' ينقسم قسمين على ماذكرناه في الشاذ فانه بمعناه'' اوپر سطور میں اس کی تھوڑی سی تفصیل گذر چکی ہے۔

ایک ضروری تنبیه: منکر کی اوپر مذکور تعریف متاخرین محدثین کی اصطلاح کے مطابق ہے، ورنہ متقدمین محدثین کے یہاں منکر میں مخالف ضعیف کی قید کا اعتبار نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ہر وہ حدیث جس کا مصدر (جائے ظہور) معروف نہ ہو وہ منکر ہے، خواہ اس کا راوی ثقہ ہے یا ضعیف۔ دوسری روایت کے مخالف ہے، یا راوی اس کی روایت میں متفرد ہے، اور متقدمین کی یہ اصطلاح ''منکر'' کے لغوی معنی سے قریب تر ہے، کیونکہ ''منکر'' نَكِرَ الامرَ نكيرًا وانكارًا ونُكرًا سے مشتق ہے، جو نہ پہچاننے (یعنی جَهِلَ) کے معنی میں ہے۔ سورۃ یوسف آیۃ نمبر ۵۸ میں کلام باری تعالیٰ ہے ''وَجَاءَ اِخوةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُم وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُوْنَ'' اور یوسف علیہ السلام کے بھائی مصر پہنچے پھر یوسف علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے، یوسف علیہ السلام نے انھیں پہچان لیا اور بھائیوں نے انھیں نہیں پہچانا'' جس سے معلوم ہوا کہ متاخرین نے ''منکر'' کی اصطلاح میں متقدمین سے اختلاف کیا ہے اور اس مسئلہ میں ان کی مستعمل وسعت کو قیود و شروط کے ذریعہ تنگ کر دیا ہے۔ واللہ اعلم

خلاصۂ بحث:

تعریف الشاذ: باعتبار لغت کے ''شاذ'' اسم فاعل ہے شَذَّ يَشِذ (باب نصر و ضرب) کا جو تنہا اور اکیلے ہونے کے معنی میں ہے، اصطلاح میں شاذ اس حدیث کو کہتے ہیں، جس کی روایت میں ثقہ اپنے سے اولیٰ و اعلیٰ کی مخالفت کرے (شاذ کی اور تعریفات بھی ہیں لیکن اسی تعریف کو حافظ ابن حجر نے لائق اعتماد بتایا ہے اور بعد کے محدثین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اس کے مقابل کو محفوظ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا محفوظ کی تعریف یہ ہوگی وہ حدیث جس کو اوثق و اولیٰ راوی ثقہ کے مخالف روایت کرے۔

تعریف المنکر: باعتبار لغت کے منکر مصدر انکار کا اسم مفعول ہے، اور انکار اگرچہ اقرار کی ضد میں کثیر الاستعمال ہے۔ لیکن حسب تصریح ابن راغب اس کا اصل معنی نہ پہچاننا ہے۔

اصطلاح متاخرین میں منکر وہ حدیث ہے جس کی روایت میں ضعیف، ثقہ کی مخالفت

کرے، اس کا مقابل معروف ہے، لہٰذا معروف کی تعریف یہ ہوگی۔ وہ حدیث جس کو ثقہ راوی ضعیف کے خلاف روایت کرے۔

مُتَابِع اور اس کے مراتب

(وہ) ما تَقدَّمَ ذِكرُه مِنَ (الفَرْدِ النِسْبِيِّ، اِنْ) وُجِدَ بعد ظَنِّ كَونِه فردًا قد (وَافَقَهُ غَيْرُه، فهو المُتَابِعُ) بكسرِ المُوَحَّدةِ. والمُتَابَعَةُ على مَراتِبَ: اِنْ حَصَلَتْ لِلرَّاوِى نفسِه، فهى التامَّةُ، واِنْ حَصَلَتْ لِشَيْخِه فَمَنْ فَوقَه فهى القاصرةُ، ويستفاد منها التقوية.

مثالُ المُتَابَعَةِ: مارواه الشافعيّ فى "الأمّ" عن مالكٍ، عن عبدِ الله بنِ دينارٍ، عن ابن عمرَ رضى الله عنهم اَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: "الشَّهر تِسعٌ وعِشرُونَ، فَلَا تَصُوموا حتّٰى تَرَوُا الْهِلَالَ، وَلَا تُفطِرُوا حتى تَرَوه، فَاِنْ غُمَّ عليكم فَاكْمِلُوا العِدَّةَ ثَلاثِيْنَ".

فهذا الحديثُ بهذا اللفظِ، ظَنَّ قَومٌ اَنَّ الشافعيّ تَفَرَّد به عن مالكٍ، فَعَدُّوه فى غَرائِبه؛ لِاَنَّ اصحابَ مالكٍ رَوَوْه عنه بهذا الاِسْنَادِ بِلَفْظِ: "فَاِنْ غُمَّ عليكم فَاقْدِروا له"

لكِنْ وَجدنا للشافعى مُتَابِعًا وهو عبدُ اللهِ بنُ مَسْلَمَةَ القَعْنَبِيُّ، كذلك اَخْرجُه البخاريُ عنه، عن مالك، فهذه متابعةٌ تامَّةٌ، وَوَجَدنا له ايضًا متابعَةً قَاصِرةً، فى صحيح ابنِ خُزَيْمَةَ، مِن رِوَايةِ عَاصِم بن محمد، عن ابيه محمد بنِ زيدٍ عن جده عبد الله بن عمر بلفظ "فكَمِّلُوا ثَلاثِين" وفى صحيح مسلم، مِن رواية عبيدِ الله بنِ عمرَ، عن نافعٍ، عن ابنِ عمرَ رضى الله عنهم "فاقْدِروا ثلاثين". ولا اِقتصارَ فى هذه المتابَعَةِ – سواءٌ كانت تامةً، ام قاصرةً – على اللفظ؛ بل لو جَائَتْ بالمعنى لَكَفى، لكِنَّها مُختَصَّةٌ بكونِها من رواية ذلك الصحابى.

متابِع اور اس کے درجات

ترجمہ: اور فرد نسبی جس کا ذکر آگے ہو چکا ہے، اگر پایا جائے اس کو فرد گمان کئے جانے کے بعد کہ اس فرد کے راوی کی موافقت کی ہے دوسرے راوی نے، تو یہ دوسرا راوی "متابِع"

بکسر الباء) ہے، اور متابعت کے مختلف درجے ہیں، اگر متابعت خود راوی کو حاصل ہوئی تو یہ "متابعۃ تامّہ" ہے، اور اگر راوی کے شیخ؛ یا شیخ سے اوپر شیوخ کو متابعت حاصل ہوئی تو یہ "متابعۃ قاصرہ" ہے، اور متابعت سے (خواہ تامّہ ہو یا قاصرۃ متابِع (بفتح الباء) کو تقویت حاصل ہوتی ہے۔

متابعت کی مثال: وہ حدیث ہے جسے امام شافعیؒ نے "کتاب الامّ" میں روایت کی ہے بسند عن مالك، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر رضى الله عنهم: انّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى ترَوُا الهِلالَ، ولا تُفطروا حتى ترَوه، فاِن غُمَّ عليكم فاكملوا العِدَّة ثلاثين" یعنی مہینہ کبھی انتیس کا بھی ہوتا ہے، لہٰذا (انتیس دن پورے ہوتے ہی) رمضان کا روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ (رمضان کا) چاند دیکھ لو، اور (رمضان کے انتیس دن پورے ہوتے ہی) رمضان کا روزہ ترک نہ کرو یہاں تک کہ (شوال کا) چاند دیکھ لو، اور اگر (کسی سبب مثلاً بدلی، غبار وغیرہ سے) چاند تم سب پر پوشیدہ رہ جائے تو مہینے کے تیس دن کی تعداد پوری کرو۔

اس حدیث کو اس لفظ (یعنی فاكملوا العدة ثلاثين) کے ساتھ، محدثین کی ایک جماعت کا وہم ہے کہ امام شافعی اس کی امام مالکؒ سے روایت کرنے میں منفرد ہیں اور اس حدیث کو ان لوگوں نے "غرائب شافعی" میں شمار کیا ہے، کیونکہ (موطا کے تمام نسخوں میں) امام مالکؒ کے تلامذہ نے ان سے اس حدیث کو اسی سند سے "فاِن غُمَّ عليكم فاقدِروا له" کے لفظ سے روایت کیا ہے۔

لیکن ہم نے امام شافعی کا مُتابِع و موافق پالیا، اور وہ عبداللہ بن مَسلَمہ قَعنَبی ہیں، امام شافعی ہی کے الفاظ میں اس حدیث کی تخریج امام بخاری نے بروایت عبداللہ بن مسلمہ، عن مالک کی ہے، (یعنی اس کو انھیں الفاظ میں امام مالک سے روایت کرنے میں عبداللہ قعنبی، امام شافعی کے شریک ہیں گویا امام مالک اس حدیث کو دو لفظوں سے روایت کرتے ہیں، لہٰذا یہ متابعت تامہ ہے) اور صحیح ابن خزیمہ میں بروایت عاصم بن محمد، عن ابيه محمد بن زيد، عن جده عبد الله بن عمرؓ "فكَمِّلوا ثلاثين" کے الفاظ سے اور صحیح مسلم میں بروایت عبیداللہ بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر رضى الله عنهم، "فاقدِروا ثلاثين" کے لفظ سے ہم نے امام شافعیؒ کی متابعت قاصرہ بھی پالی ہے (ان دونوں روایتوں میں محمد بن زید، اور نافع امام شافعی کے شیخ کے شیخ یعنی عبداللہ بن دینار کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کی روایت کرنے میں شریک ہیں لہٰذا یہ متابعت

قاصرہ ہوئی) اور اس متابعت (خواہ تامہ ہو یا قاصرہ) کے ثبوت میں لفظ میں (موافقت و مشارکت) پر انحصار واقتصار نہیں ہے، بلکہ اگر متابعت وموافقت معنی میں ہوتی (الفاظ میں نہیں تو (یہ معنوی موافقت متابعۃ کے وجود کے لئے) کافی ہے۔ لیکن (یہ شرط ہے کہ جس صحابی سے متابَع (بفتح الباء) نے حدیث روایت کی ہے) متابِع (بکسر الباء) کی روایت اسی صحابی کے ساتھ خاص ہو (چنانچہ مثال میں متابَع، اور متابِع دونوں کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی سے ہے اگرچہ بعض میں الفاظ مختلف ہیں، لیکن معنی سب کا ایک ہی ہے، لہٰذا لفظ کا یہ اختلاف ثبوت متابعت کے لئے مضر نہیں ہوگا)

توضیح: "وما تقدم ذكره من الفرد النسبي" متابعت کے مسئلہ میں "فرد" نسبی کے ساتھ مقید کرنے سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ متابعت کا یہ قاعدہ صرف فرد نسبی میں جاری ہوگا جبکہ متابعت کے حکم میں فرد نسبی وفرد مطلق دونوں یکساں ہیں، کیونکہ صحابی سے کسی حدیث کی روایت میں کسی تابعی کے متعلق تفرد کا گمان کرنے کے بعد اگر کوئی دوسرا تابعی انہی صحابی سے اس حدیث کو روایت کرنے والا مل جائے تو یقینی طور پر یہ پہلے تابعی کا متابع ہوگا، اس لئے اس مسئلہ میں مناسب یہی تھا کہ فرد کو مطلق رکھا جاتا تا کہ متابعت کا یہ حکم فرد نسبی وفرد مطلق دونوں کو عام ہوتا جیسا کہ دیگر محدثین نے اسے عام ہی رکھا ہے۔

"قد وافقه غيرُه" شارح نے موافقت غیر کو مطلق رکھا ہے، جس میں ثقہ، وغیر ثقہ دونوں کی موافقت ومتابعت داخل ہوگی، لیکن متابعت میں ایسے راوی کا اعتبار ہوتا ہے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کی حدیث کو متابعت واستشہاد میں پیش کیا جائے، جیسا کہ حافظ ابن الصلاح، حافظ عراقی وغیرہ نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ باب متابعت واستشہاد میں اگرچہ ایسے راوی کی حدیث بھی قبول کی جاتی ہے جس کی تنہا حدیث سے استدلال واحتجاج درست نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضعفاء میں شمار ہوتا ہے پھر بھی ہر ضعیف کی روایت متابع وشاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اسی لئے محدثین کہتے ہیں فلانٌ يعتبر به، وفلان لا يعتبر به.

"ولا اقتصار في هذه المتابعة الخ" شارح علام نے متابعت قاصرہ کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال میں محمد بن زید اور دوسری میں نافع امام شافعی کے شیخ امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث سے مختلف ہیں، اس شارح علام کے ذہن میں یہ بات آئی کہ ہو سکتا ہے اختلاف الفاظ کی بناء پر ان دونوں کی متابعت میں مناقشہ واشکال کیا جائے، تو دفع دخل مقدر کے طور پر فرمایا

"ولا اقتصار فی هذه المتابعة الخ" یعنی اصطلاح مذکورہ کے مطابق متابعت خواہ تامہ ہو یا قاصرہ اصل حدیث کے الفاظ کے ساتھ موافقت میں منحصر نہیں ہے بلکہ معنی میں موافقت ہوجائے تو وجود متابعت کے لئے یہ معنوی موافقت کافی ہوگی۔

ایک ضروری تنبیه: یہ بات ظاہر ہے کہ "فاقدروا له" کے الفاظ جسے امام مالکؒ کے تلامذہ نے "موطا" کے نسخوں میں روایت کیا ہے، وہ امام شافعیؒ کی روایت "فاکملوا العدة ثلاثین" کے معنی موافق ہے، کیونکہ "فاقدروا له" کا معنی یہ ہے کہ رمضان کے چاند کے تحقیق کے واسطے ماہ شعبان کے ایام کی تعداد کا اندازہ کرو اور اسے تیس دن پورا کرنے کے بعد رمضان کا روزہ شروع کرو، لہٰذا اس کا مرجع اور امام شافعیؒ کی روایت فاکملوا العدة ثلاثین کا مرجع ایک ہی ہے، لہٰذا اصحاب مالک کی یہ روایت بھی امام شافعیؒ کی روایت کی متابع ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر یہ روایت کس طرح امام شافعیؒ کے تفرد کے ظن وگمان کی علت بن گئی اور کس طرح امام شافعیؒ کی اس روایت کو ان کے "غرائب" میں شمار کرلیا گیا؟

اس سوال کے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ جن محدثین نے اسے فرد سمجھا ہے ان کے نزدیک یہ فردیت لفظ کے اعتبار سے ہے معنی کے اعتبار سے نہیں، تو اس فردیت کے گمان کے ازالہ کے لئے لازم تھا کہ متابعت باللفظ کا ذکر کیا جائے، جبکہ شارح علام نے متابعت قاصرہ میں جو دو روایتیں ذکر کی ہیں ان کی متابعت وموافقت صرف معنی ہی کے اعتبار سے ہے، اسی لئے انہیں اپنے قول "ولا اقتصار فی هذه المتابعة الخ" کے اعتذار کی ضرورت پیش آتی، "اللّٰہم"۔ بظاہر یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ امام شافعیؒ کی روایت کو فرد گمان کرنے والوں کے نزدیک وہی متابعت معتبر ہوتی ہے جو اصل سے لفظ میں موافق ہو، جبکہ شارح کی اصطلاح میں یہ عام ہے لفظ ومعنی دونوں میں سے جس سے موافقت حاصل ہوجائے متابعت کا وجود ہوجائے گا، واللہ اعلم۔

الشاہد

(وَاِنْ وُجِدَ مَتْنٌ) یُرْوَی من حدیثِ صحابیٍّ آخرَ (یُشْبِهُ) فی اللفظِ، او المعنٰی فَقَط (فهو الشَّاهِدُ).

ومثالُه فی الحدیثِ الذی قَدَّمْنَاه: مَارَواه النسائی مِن روایةِ محمد بنِ حُنَیْنٍ، عن ابنِ عباسٍ - رضی الله عنهما - عن النبیِّ صلی اللّٰه علیه وسلم

فذكر مِثلَ حديثِ عبدِ اللّٰه بنِ دِينَار عن ابن عمر سواء، فهذا باللفظ، واَمّا بالمعنٰى، فهو مارواه البخارى من رِوايةِ محمدِ بن زياد، عن ابى هريرة رضى اللّٰه عنه باللفظ: "فَاِنْ غُمَّ عليكم، فَاَكْمِلُوا عِدَّةَ شعبانَ ثلاثين".

وَخصَّ قومٌ المتابعةَ بما حَصَل باللفظ، سواءٌ كان من روايةِ ذلك الصحابِىّ، ام لا، والشَاهِدَ بما حَصَلَ بالمعنىٰ كذلك، وقَد تُطلقُ المتابعةُ على الشاهِدِ، وبالعكسِ، والامر فيه سهلٌ.

اَلِاعتبارُ:

(و) اعلم اَنّ (تَتَبُّعَ الطُّرقَ) من الجَوامِعِ، والمسانيد، والاَجزاءِ (لذلك) الحديثِ الذِّى يُظَنُّ اَنّه فردٌ، لِيُعْلَمَ هَلْ لَه مُتَابِعٌ، ام لا، (هو الِاعْتبارُ) وقولُ ابنِ الصلاح: "معرفةُ الاعتبار، والمتابعاتِ، والشواهِدِ" قد يُوهِمُ اَنّ الِاعْتبارَ قَسِيمٌ لَّهُما، وليس كذلك، بل هو هَيْئةُ التَّوصُّل اليهما.

وجميعُ ما تَقَدَّمَ مِن اَقسام المقبولِ، تَحْصُلُ فائِدةُ تَقْسِيْمِه بِاعتِبار مراتبه عند المعارضة، واللّٰه اعلم.

شاہد کی تعریف

ترجمہ: اور اگر (کسی حدیث کو فردِ نسبی گمان کرنے کے بعد) پایا جائے دوسرے صحابی سے مروی متن (جو فردِ نسبی کے صحابی کی حدیث سے) لفظاً و معنیً یا صرف معنیٰ میں مشابہ و مماثل ہے تو (جمہور محدثین کی اصطلاح میں) یہ شاہد ہے۔

اس کی مثال اسی حدیث میں جسے ہم نے (امام شافعی کی روایت سے) آگے ذکر کیا ہے، وہ حدیث ہے جسے روایت کیا ہے امام نسائی نے، بروایت محمد بن حُنَین، عن ابن عباس رضى اللّٰه عنهما، عن النبى صلى الله عليه وسلم. پھر محمد بن حُنَین نے (حديث كا متن) عبداللہ بن دینار کی حدیث کے بالکل برابر و یکساں الفاظ میں ذکر کیا ہے، تو یہ شاہد باللفظ ہے (جو شاہد بالمعنیٰ کو لازم ہے) اور شاہد بالمعنیٰ کی مثال تو وہ حدیث ہے جسے روایت کیا ہے امام بخاریؒ نے بروایت محمد زیاد، عن ابى هريرة رضى الله عنه، "فإنْ غُمَّ عليكم فاكملوا عِدَّةَ شعبان ثلاثين" کے لفظ کے ساتھ۔

متابع وشاہد کی ایک دوسری تعریف

اور محدثین کی ایک جماعت نے متابعت کو خاص کیا ہے اس صورت کے ساتھ جس میں (اصل کے ساتھ) لفظ میں موافقت پائی جائے خواہ یہ حدیث اسی صحابی کی روایت سے (جس سے اصل مروی ہے) یا (اسی صحابی کی روایت سے) نہ ہو (یعنی ان حضرات کے نزدیک متابعت میں صرف یہ شرط ہے کہ اصل اور تابع دونوں لفظ میں موافق ویکساں ہوں، دونوں کا ایک ہی صحابی سے مروی ہونا متابعت کے لئے ضروری نہیں ہے) اور شاہد کو خاص کیا ہے اس صورت کے ساتھ جس میں (اصل سے) موافقت بالمعنی ہو، اور کبھی (مجازاً) متابعت کا اطلاق شاہد پر، اور شاہد کا اطلاق متابعت پر کردیا جاتا ہے اور اس میں معاملہ آسان اور سہل ہے (کیونکہ اصل مقصود تو حدیث فرد کی تقویت ہے جو دونوں سے یکساں طور پر حاصل ہوتی ہے خواہ اسے متابع کیا جائے یا شاہد نام دیا جائے۔

خلاصۂ کلام: شارح کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ جمہور محدثین متابع وشاہد میں یوں فرق کرتے ہیں کہ جب اصل وتابع دونوں ایک ہی صحابی سے مروی ہوں تو اسے تابع یا متابع کہا جائے گا، اور اگر دونوں الگ الگ صحابی سے مروی ہوں تو اسے شاہد کہا جائے گا یعنی تابع میں لفظی یا معنوی موافقت کے ساتھ راویٔ صحابی کی وحدت ملحوظ ہے، اور شاہد میں صحابی کا تعدد۔

اور محدثین کی ایک جماعت دونوں کے درمیان یوں فرق کرتی ہے کہ جب تابع اصل کے ساتھ لفظ میں موافق ہو تو اسے تابع یا متابع کہا جائے گا اور اگر صرف معنی میں موافقت ہے تو اسے شاہد کہا جائے گا، ان حضرات کے نزدیک صحابی کی وحدت اور تعدد کا اعتبار نہیں بلکہ الفاظ میں وحدت وتعدد کا لحاظ ہے۔

الاعتبار: اور جان لو کہ (حدیث کی انواع مصنفات مثلاً) جوامع، مسانید، اجزاء وغیرہ سے اس حدیث کی اسانید کی تلاش وجستجو جسے فرد گمان کیا جارہا ہے، تاکہ معلوم ہوجائے کہ کیا اس حدیث فرد کا کوئی متابع ہے، یا نہیں ہے۔ یہی اعتبار (کہلاتا) ہے اور ابن الصلاح کا قول "معرفة الاعتبار والمتابعات، والشواهد" وہم پیدا کرتا ہے کہ اعتبار دونوں (یعنی متابع وشاہد) کا قسیم ہے، حالانکہ (فی الواقع) ایسا نہیں ہے، (کیونکہ اعتبار دونوں کی قسموں کی معرفة کی علت ہے) بلکہ اعتبار تو متابع وشاہد تک پہنچنے کے طریقہ وکیفیت (کا نام) ہے (تو یہ ان کا قسیم

کیونکر ہوسکتا ہے) اور مقبول کو جو تمام قسمیں آگے بیان ہوئی ہیں، ان کے مراتب درجات کے اعتبار سے تقسیم کا فائدہ معارضہ کے وقت حاصل ہوگا کہ ان میں جو درجہ میں اعلیٰ ہوگی وہ ادنی پر مقدم ہوگی۔

توضیح: "واعلم ان تتبع الطرق من الجوامع الخ" علم حدیث انتہائی مخدوم علم ہے،اس میں مختلف حیثیتوں سے کتابیں لکھی گئی ہیں، چنانچہ کتب حدیث کی اپنے موضوع وترتیب کے لحاظ سے بہت سی قسمیں ہیں، اور ہر قسم کا ایک خاص اصطلاحی نام ہے، جیسے "الجوامع" یہ جامع کی جمع ہے جامع حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جن میں آٹھ مضامین کی احادیث جمع کی گئی ہوں وہ آٹھ مضامین یہ ہیں: عقاید، احکام، سِیَر، تفسیر، آداب، مناقب، فتن، اشراط قیامت۔

"مسانید" مسند کی جمع ہے، مسند حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جن میں احادیث صحابہ کی ترتیب پر جمع کی گئی ہوں یعنی ایک صحابی کی تمام مرویات اکٹھا مرتب کردی جائیں خواہ وہ کسی باب سے متعلق ہوں، پھر دوسرے صحابی کی "وهلُمَّ جرا"، پھر ان میں بعض اوقات حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے کہ جس صحابی کا نام الف سے شروع ہوتا ہے پہلے اس کی جملہ مرویات جمع کی جاتی ہیں پھر ب ت الی آخرہ۔ اور بعض اوقات سابقیت فی الاسلام کا اعتبار کرکے ایسے صحابی کی حدیث کو پہلے رکھا جاتا ہے اور بعض اوقات فضیلت کا اعتبار ہوتا ہے، نیز طبقات مہاجرین وانصار کی ترتیب پر بھی مسانید کو مرتب کیا گیا ہے۔

"الاجزاء" جزء کی جمع ہے، الجزء اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزوی مسئلہ سے متعلق احادیث یکجا کردی گئی ہوں، جیسے امام بخاری کی جزء القراۃ جزء کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ جزء وہ کتاب حدیث ہے جس میں صرف ایک شیخ کی احادیث جمع کی گئی ہیں۔

ان کے علاوہ حدیث کی انواع مصنفات میں المعجم، المستدرك، المستخرج، المشیخه، الافراد والغرائب، التجرید، التخریج، وغیرہ بھی ہیں۔

"وقول ابن الصلاح معرفة الاعتبار والمتابعات الخ" حافظ ابن الصلاح کی عبارت سے "اعتبار" کا "متابع وشاہد" کے قسیم ہونے کا وہم اس لئے ہوتا ہے کہ انھوں نے معرفتہ کی اضافت اعتبار اور متابع وشاہد کی جانب کردی ہے، اس کی بجائے اگر وہ یوں کہتے "الاعتبار هو تتبع المتابعات والشواهد" تو بات بالکل صاف ہوجاتی اور یہ توہم نہ ہوتا۔ اس کے باوجود حافظ قاسم تلمیذ مصنف کی رائے میں ابن الصلاح کی عبارت بے غبار ہے اور قسیم کے توہم کی

جو شارح نے کہی ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی شئے تک پہنچنے کی ہیئت وطریقہ یقینی طور پر اس شئے کا غیر ہوتا ہے پھر ابن الصلاح نے اعتبار پر متابعات اور شواہد کا عطف کیا ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ اعتبار، ان دونوں سے مغایر ہوگا نہ کہ ان کا قسیم لہٰذا مغایرۃ یقینی طور پر متحقق ہے۔ ”فتدبر“

خلاصۂ بحث:

(۱) **المتابع:** اسے تابع بھی کہا جاتا ہے، متابِع فعل ”تَابَعَ“ سے اسم فاعل ہے بمعنی موافقت کرنے والا۔

اصطلاحی تعریف: متابع وتابع وہ حدیث ہے جس کے راوی، حدیث فرد کے راوی کی اتحاد صحابی کے ساتھ لفظاً و معنیً موافقت کریں۔

(۲) **المتابعة:** یہ تَابَع کا مصدر ہے بمعنی موافقت کرنا۔

اصطلاحی تعریف: ایک راوی کا روایت حدیث میں دوسرے راویٔ حدیث کی موافقت کرنا۔

متابعة کی اقسام: اس کی دو قسمیں ہیں: (الف) متابعۃ تامہ: راوی حدیث کا ابتدار سند میں دوسرے راوی کی موافقت حاصل ہوجانا۔ (ب) متابعۃ قاصرہ یا متابعۃ ناقصہ: راوی کو درمیان سند میں دوسرے راوی کی موافقت حاصل ہوجانا۔

(۳) **الشاهد:** مصدر ”الشہادۃ“ کا اسم فاعل ہے، چونکہ یہ شہادت دیتا ہے کہ حدیث فرد کی اصل موجود ہے، نیز اس کے ذریعہ حدیث فرد کو تقویت حاصل ہوجاتی ہے جس طرح شاہد اور گواہ کے ذریعہ مدعی کے دعوی کو قوت بہم پہنچتی ہے اس لئے اسے شاہد کہا جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: وہ حدیث جس کے راوی حدیث فرد کے راوی کی لفظاً موافقت کریں خواہ صحابی متحد ہوں یا مختلف۔

(۴) **متابع وشاهد کی ایک دوسری تعریف:**

متابع: وہ حدیث جس کے راوی حدیث فرد کے راوی کی لفظاً موافقت کریں خواہ صحابی متحد ہوں یا مختلف۔

شاهد: وہ حدیث جس کے راوی حدیث فرد کے راوی کی معنیً موافقت کریں خواہ صحابی متحد ہوں یا مختلف۔

(۵) **الاعتبار:** یہ فعل ”اِعْتَبَرَ“ کا مصدر ہے، بمعنی امور معلومہ میں غور وفکر کرنا تاکہ اسی

جنس کے دوسرے امر کی معرفت حاصل ہوجائے۔

اصطلاحی تعریف: حدیث فرد کی مزید سندوں کی طلب وتلاش تاکہ اس بات کی معرفت ہوجائے کہ اس حدیث فرد کے راوی کے دیگر رواۃ اسکی روایت میں شریک ہیں یا نہیں۔

مقبول کی دوسری تقسیم

(ثُمَّ المَقْبُولُ) يَنْقَسِمُ ايضاً اِلٰى مَعْمُولٍ به، وغَيرِ معمول به، لِاَنَّه (اِنْ سَلِمَ مِن المُعَارَضَةِ) اَىْ لَم يأتِ خَبَرٌ يُضَادُّه (فهو المُحْكَمُ) وامْثِلَته كثيرة. (وَاِنْ عُورِضَ) فلا يَخلُو اِمّا اَنْ يكونَ مُعَارِضُه مقبولاً مِثْلَه، اَو يكونَ مَرْدُودًا، والثانى لا اَثَرَ له؛ لِاَنَّ القَوِىَّ لا يُؤَثِّرُ فيه مُخَالَفَةُ الضَعيف.

وَاِنْ كانتِ الْمُعَارَضَةُ (بِمِثْلِه) فلا يخلو اِمّا اَنْ يُمكنَ الجمعُ بَيْنَ مَدْلُولَيْهِما بغير تَعَسُّفٍ؛ اولا (فَاِنْ اَمْكَنَ الجمعُ فهو) النوعُ المسمّٰى بـ(مختَلِفِ الحديث).

مَثَّلَ له ابنُ الصلاح بحديث "لا عَدْوَىٰ ولاطِيَرَةَ" مع حديث "فِرَّ مِن المَجْذُومِ فِرَارَكَ مِن الاَسَد". وكِلَاهُما فى الصحيح، وظاهِرُهما التعارُضُ.

ووجهُ الجمع بينهما اَنَّ هذه الاَمراضَ لاتُعْدِى بطبعها، لكِنَّ اللّٰهَ سبحانَه وتعالٰى جعل مُخَالَطَةَ المريض بها لاصحيح سبباً لِاعدائه مَرَضَه، ثُم قد يَتَخلَّفُ ذلك عن سببه كما فى غيره من الاسباب، كذا جَمَعَ بينهما ابنُ الصلاح تَبَعًا لِغيره.

والاولٰى فى الجمع بينهما اَن يُقالَ: اِنَّ نَفْيَه صلى الله عليه وسلم للعَدْوَىٰ باقٍ على عُمومِه، وقد صَحَّ قولُه صلى الله عليه وسلم: "لايُعْدِى شئٌ شَيئًا". وقولُه صلى الله عليه وسلم لمن عارَضَه باَنَّ البعيرَ الاَجْرَبَ يكونُ فى الاِبِلِ الصَحِيحَةِ فِيخالطها فَتَجرَبُ حيث رَدَّ عليه بقوله: "فَمَنْ اَعْدَىٰ الاوّلَ"؟!

يعنى اَنَّ اللّٰه تعالٰى اِبْتَدَأَ ذلك فى الثانى، كما اِبتَدَأَ فى الاوّلِ. واَمّا الامرُ بالفِرَارِ مِن المَجْذُومِ فمِن باب سَدِّ الذرائع، لِئَلّا يَتَّفِقَ للشخص الذى يخالطه شيءٌ مِن ذلك بتقدير اللّٰه تعالٰى ابتداءً، لا بالعدوىٰ المَنْفِيَّةِ، فَيُظَنَّ اَنَّ ذلك بسبب مخالَطَتِه، فَيَعْتَقِد صِحّةَ العدوىٰ، فيَقَعُ فى الحَرَجِ، فاَمَرَ بِتَجَنُّبِه حَسْمًا لِلْمَادَّةِ، واللّٰه اعلم. وقد صَنَّفَ فى هٰذا النوعِ الامامُ الشافعُ رحمه اللّٰه تعالٰى كتابَ

"اِختلافِ الحديث" لكنّه لم يَقْصِدْ اِستِيعَابَه، وقد صَنَّفَ فيه بعدَه ابنُ قُتيبةَ والطَّحَاوِيُّ وغيرهما.

"محكم"

ترجمہ: پھر حدیث مقبول منقسم ہوتی ہے (دو قسموں یعنی) معمول بہ اور غیر معمول بہ کی طرف بھی، کیونکہ حدیث مقبول اگر معارضہ ومخالفت سے بَری ہے یعنی کوئی ایسی خبر نہیں آئی ہے جو اس کے منافی ومتضاد ہے، تو وہ "محکم" ہے، اس کی مثالیں (کتب حدیث میں) بہت ہیں، اور اگر حدیث مقبول (کے مدلول معنی میں کسی دوسری حدیث) سے (بظاہر) معارضہ ومخالفت کی جائے تو (دو حال سے) خالی نہیں ہوگا (۱) یا تو اس کی مخالِف اسی کی طرح مقبول (یعنی صحیح یا حسن) ہوگی۔

"مختلف الحدیث": (۲) اور یا تو (یہ مخالِف ومعارِض) مردود ہوگی، اور دوسری (یعنی مردود) کا (معارض ومنافی ہونے میں) کوئی اثر نہیں ہے، اس لئے کہ ضعیف کی مخالفت قوی میں اثر انداز نہیں ہوتی، (کیونکہ جب وہ بذات خود لائق عمل نہیں تو گویا وہ معدوم ہے) اور اگر معارضہ اسی جیسی (مقبول سے) ہے، تو (دو حال سے) خالی نہیں (۱) یا تو دونوں کے مدلول ومعنی میں بغیر ضابطۂ تطبیق کی خلاف ورزی کے (کیونکہ خلاف ورزی کی صورت میں یہ تاویل بعید ہوجائے گی اور تاویل بعید تحریف میں شمار ہوتی ہے) جمع وتطبیق ممکن ہے۔ (۲) یا ممکن نہیں ہے، اگر جمع ممکن ہے، تو (یہ حدیث مقبول کی) وہ قسم ہے جس کو "مختلف الحدیث" نام زد کیا گیا ہے۔

اور حافظ ابن الصلاح نے حدیث "لاعَدْوَىٰ ولاطِيَرَ" مع حدیث "فِرَّ مِنَ المَجْذُوم فِرارَكَ مِنَ الاسد" سے اس کی مثال دی ہے، دونوں حدیثیں صحیح میں ہیں، اور دونوں کے (مدلول میں) بظاہر تعارض ومنافات ہے، (کیونکہ پہلی حدیث علی الاطلاق امراض متعدیہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے، اور دوسری امراض متعدیہ کے بتاکید اثبات کو بیان کررہی ہے) اور دونوں کے درمیان جمع کی صورت یہ ہے کہ یہ امراض (یعنی جذام، برص، چیچک وغیرہ) اپنے ذاتی مزاج وعادت سے متعدی نہیں ہوتے ہیں، لیکن اللہ سبحانہ تعالیٰ نے ان امراض کے مریض کی تندرست سے مخالطت اور میل وملاپ کو سبب بنادیا ہے، اللہ کے اس کے تندرست کی طرف تجاوز کرنے کا، پھر یہ مرض کا متعدی ہونا کبھی اپنے سبب سے مختلف ہوجاتا ہے، جس طرح اس کے علاوہ دیگر اسباب سے (یہ تخلف ہوتا ہے) دوسروں کی پیروی میں اسی طرح ابن الصلاح نے

(دونوں حدیثوں کے مدلول کو) جمع کیا ہے۔

اور زیادہ بہتر ان دونوں (حدیثوں کے) درمیان جمع وتطبیق میں یہ ہے کہ کہا جائے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض کے تعدیہ کی نفی فرمانا اپنے عموم پر باقی ہے (یعنی مرض کا ایک سے دوسرے کو لگ جانا نہ تو بالطبع ہوتا ہے اور نہ ہی بالسبب) چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صحیح فرمان ہے کہ "لا یُعدی شَیءٌ شیئًا" کوئی بھی مرض تجاوز کر کے کسی کو بھی نہیں لگتا ہے، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص سے جس نے آپ ﷺ (کے قول لا یعدی شیءٌ شیءً) سے (بظاہر) معارضہ کیا تھا کہ "خارشی اونٹ، تندرست اونٹ میں رہتا اور اس سے مخالطت رکھتا ہے تو وہ تندرست بھی خارشی ہو جاتا ہے، تو آنحضرت ﷺ نے اس وقت اس کی تردید میں فرمایا "فَمَن اَعْدیٰ الاوَّلَ" پہلے خارشی اونٹ کو کس نے خارشی بنایا، یعنی اللہ تعالیٰ نے اس دوسرے اونٹ کو ابتداءً خارش کا مریض بنایا) جس طرح پہلے کو (یہ مرض مقدر کیا تھا) رہا مجذوم سے بھاگنے کا حکم تو یہ سدّ ذرائع کے باب سے ہے، تاکہ ایسا اتفاق نہ ہو کہ اس شخص کو جس نے مجذوم سے میل ملاپ رکھا اسے جذام کا مرض بہ تقدیر الٰہی ابتداء (بغیر کسی سبب کے) ہو جائے -نہ کہ اس تعدیہ کی وجہ سے جس کی نفی کی گئی تھی- تو اس صورت میں یہ شخص گمان کرے گا کہ (مجھے) یہ مرض جذامی سے ملاپ کے سبب ہوا ہے، اور چھوت چھات کے صحیح ہونے کا اعتقاد کرنے لگے گا جس کی وجہ سے گناہ میں پڑے گا، لہٰذا آنحضرت ﷺ نے (چھوت چھات کی بداعتقادی کے) مادہ کو جڑ سے ختم کرنے کے واسطے جذامی سے دور رہنے کا حکم دیا (یعنی اللہ تعالیٰ نے جس کے لئے جذام کا مرض مقدر کر رکھا ہے اور اگر وہ جذامی سے مخالطت نہیں رکھے گا تو جذام مقدر کے پیش آنے کے وقت چھوت چھات کی بدگمانی میں پڑنے سے محفوظ رہے گا) واللہ اعلم۔

اور امام شافعی نے اس نوع میں کتاب اختلاف الحدیث تصنیف کی (یہ امام شافعی کی مستقل تصنیف نہیں بلکہ الام کا ایک باب ہے لیکن انھوں نے ساری (متعارض حدیثوں کے) استیعاب کا ارادہ نہیں کیا (بلکہ بطور مثال کے اس باب کی کچھ حدیثیں نقل کر کے ان میں تطبیق دی ہے) ان کے بعد ابن قتیبہ نے (تاویل مختلف الحدیث کے نام سے) اور امام طحاوی نے (مشکل الآثار) کے نام سے کتابیں تصنیف کیں ان کے علاوہ دیگر علماء نے بھی اس فن میں کتابیں لکھیں، امام طحاوی کی کتاب اس فن میں سب سے جامع ہے جو مع فہرست کے دس جلدوں میں چند سال پہلے شائع ہو گئی ہے۔

وإن لم يمكنِ الجمعُ فلا يَخْلُو إما اَنْ يُعرَفَ التَارِيخُ (اَوْلا) فَإن عُرِفَ (وثَبتَ المُتَأَخِر) به، او باَصرَحَ منه (فهو الناسِخُ، والآخرُ المنسُوخُ) وَالنَّسْخُ: رفعُ تعَلُّقِ حكمٍ شرعيٍ بَدليلٍ شرعى مُتَأَخِرٍ عنه. وَالنَاسِخُ: ماذَلَّ على الرفعِ المذكورِ. وتَسْمِيتُهُ نَاسِخًا مجازٌ؛ لِاَنَّ الناسخَ فى الحَقِيقَةِ هو اللّٰهُ سبحانَه وتَعالىٰ.

وَيُعرَفُ النسخ بِأمورٍ: اَصْرَحُها: ما وَرَدَ في النصِّ، كحديثِ بُرَيْدَة فى "صحيح مسلم": كنتُ نَهيتُكُم عن زِيَارَةِ القبورِ الَا فَزُورُوْها، فَاِنَّها تُذَكِّرُ الآخِرةَ"

ومنها ما يَجْزِمُ فيه الصحابى بأنَّه مُتَأَخِّرٌ، كقول جابرٍ رضى الله عنه: "كان آخرُ الاَمْرَيْنِ من رسول الله صلى الله عليه وسلم تَرْكَ الوضوءِ ممّا مَسَّتِ النارُ" اَخْرَجَه اصحابُ السننِ.

ومنها ما يُعرَفُ بالتاريخِ، وهو كثيرٌ. ولَيسَ مِنها ما يَرْوِيْهُ الصحابىُّ المُتَأَخِّرِ الاسلام مُعَارِضًا للمُتَقَدِّمِ عليه؛ لِاحتمالِ اَنْ يكونَ سَمِعَهُ مِن صحابىٍّ آخرَ اَقْدَمَ مِنَ المُتَقَدِّمِ المذكورِ، اَوْ مِثلَه فَاَرْسَلَهُ.

لكِنْ اِنْ وَقَعَ التصريحُ بِسِمَاعِه له مِن النبيِّ صلى الله عليه وسلم فَيتَّجهُ اَنْ يكونَ ناسخًا؛ بشروطِ اَنْ يكونَ لم يَتَحمَّلْ عن النبى صلى الله عليه وسلم قبل اسلامه.

واَمّا الاجماعُ فلَيْسَ بناسخٍ بَلْ يَدُلُّ على ذلك.

"الناسخ والمنسوخ"

ترجمہ: اوراگر (بغیر تکلف شدید کے دونوں بظاہر معارض حدیثوں میں) تطبیق ممکن نہ ہو تو (حدیث دو حال میں سے ایک سے) خالی نہیں ہوگی (۱) یا تو (دونوں حدیثوں کے ورود کی) تاریخ معروف ومعلوم ہوگی (کہ کس حدیث کو کب بیان فرمایا ہے) (۲) یا تاریخ (ورود) معلوم نہیں ہوگی۔ پس اگر تاریخ معلوم ہے اور (ان میں سے ایک کا) تاریخ سے یا تاریخ سے زیادہ واضح چیز سے آخر میں ہونا ثابت ہوگیا ہے، تو یہ آخری حدیث ناسخ ہے، اور دوسری (یعنی پہلی) منسوخ ہے۔

نسخ کی تعریف: نسخ: کسی حکم شرعی کے ربط وتعلق کو ختم کردینا، کسی دلیل شرعی کے ذریعہ جو اس حکم سے مؤخر ہو۔

اور **ناسخ:** وہ نص ہے جو اس حکم کے ختم کردیئے جانے پر دلالت کرتا ہے، اور اس نص کو (جو رفع حکم پر دلالت کرتا ہے) ناسخ سے موسوم کیا جانا (بطور) مجاز ہے (یعنی فعل نسخ کی نسب مجازاً سبب اور دلیل کی طرف کردی گئی ہے) کیونکہ حقیقی ناسخ تو اللہ تعالیٰ ہیں۔

وہ امور جن سے نسخ کی معرفت حاصل ہوتی ہے

اور نسخ چند چیزوں سے پہچانا جاتا ہے (جو حسب بیان مصنف تین ہیں) (ا) ان میں سب سے اول اور سب سے زیادہ واضح ہے، وہ امر ہے جو خود نص میں وارد ہو، جیسے "صحیح مسلم میں" حضرت بُریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث "كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها فانها تُذَكِّرة الآخرة" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں کہ میں نے قبروں کی زیارت سے تم لوگوں کو منع کیا تھا، (ب) تم لوگ اس کی زیارت کرو کیونکہ قبروں کی زیارت آخرت کو یاد دلاتی ہے، (اس حدیث میں لفظ "فزوروها" زیارت قبور کی ممانعت کا ناسخ ہے)

(۲) صحابی جزم و یقین کے ساتھ کہیں کہ یہ کام مؤخر ہے، جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ بیان کہ "كان آخرَ الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم تركُ الوضوء مما مست النارُ" — اخرجه اصحاب السنن — (یعنی پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگ سے پکی چیزوں کے کھانے سے وضو فرماتے تھے آخر میں اس سے وضو کرنا چھوڑ دیا تھا، لہٰذا بعد کا عمل، پہلے عمل کا ناسخ ہے)

(۳) نسخ کا علم بذریعہ تاریخ ہو (یعنی تاریخ سے پتہ چل جائے کہ کونسا حکم پہلے اور کونسا بعد کا ہے) اور یہ بہت ہیں (لہٰذا امثال کی ضرورت نہیں ہے)

اور (جن امور سے نسخ کی معرفت حاصل ہوتی ہے) ان میں وہ حدیث نہیں ہے جسے متأخر الاسلام صحابی ہدایت کریں کہ وہ معارض ہو اس صحابی کی روایت سے جو اسلام لانے میں متأخر الاسلام سے مقدم ہیں، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ متأخر الاسلام صحابی نے اس حدیث کو ایسے صحابی سے سنا ہو جو (اسلام لانے میں) مقدم مذکور سے (بھی) مقدم ہوں، یا (اسلام لانے اس مقدم مذکور کے) ہم زمانہ ہوں، اور اس متأخر الاسلام نے یہ حدیث ارسالاً روایت کردی ہو (کہ صحابی کا نام حذف کر کے براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردی) لیکن اگر اس متأخر الاسلام صحابی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کی صراحت موجود ہو (یعنی

صحابی مذکور سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول کذا کے صیغہ سے روایت کریں) تو اس کا ناسخ ہونا متعین ہو جائے گا بشرطیکہ انھوں نے اسلام لانے سے پہلے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم سے حدیث نہ سنی ہو۔

بہر حال اجماع تو وہ (کسی حکم شرعی کا) ناسخ نہیں ہے بلکہ ناسخ (کے وجود) پر دلالت کرتا ہے۔

توضیح: "والنسخ رفع تعلق حکم شرعی الخ" **نسخ:** لغت میں دو معنوں میں آتا ہے "اول" ازالہ یعنی ختم کر دینا، مٹا دینا، جیسے نسخت الشمس الظلَّ سورج نے سایہ کو زائل کر دیا، نسخت الشیب الشبابَ، بڑھاپے نے جوانی کو ختم کر دیا، "ثانی" نقل و تحویل یعنی کسی چیز کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا خواہ پہلی جگہ وہ باقی رہے یا باقی نہ رہے، جیسے نسختُ الکتابَ، میں نے کتاب نقل کی، نسخت النحل العسل، شہد کی مکھی نے شہد کو ایک چھتہ سے دوسرے چھتہ میں منتقل کیا۔

اور نسخ کا شرعی اصطلاحی معنی کتاب میں مذکور ہے، مصنف نے نسخ کے شرعی معنی کے بیان میں دیگر بہت سے علماء کے الفاظ "رفع حکم شرعی" کی بجائے "رفع تعلق حکم شرعی" کا لفظ اختیار کیا ہے، کیونکہ "حکم" تو وہ اللہ سبحانہ تعالیٰ کا خطاب ہے، اور خطاب خداوندی قدیم ہے جو کبھی بھی مرتفع اور ختم نہیں ہوگا، البتہ اللہ تعالیٰ کے خطاب و حکم کا ربط و تعلق جو مکلّف بندوں کے ساتھ ہے یہ تعلق ختم ہو سکتا ہے، اسی نکتہ کے پیش نظر "رفع" کے بعد "تعلق" کا لفظ زیادہ کیا ہے۔

نسخ کی ایک اور تعریف

مصنف غلام نے علماء اصول کی ایک جماعت کی اتباع میں نسخ کی یہ مذکورہ تعریف بیان کی ہے جبکہ امام ابوبکر جصّاص رازی نے اپنی وقیع ترین کتاب "الفصول فی الاصول" میں نسخ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"ھو بیان مدۃ الحکم الذی کان فی توھُّمنا وتقدیرنا جواز بقائہ" اس حکم کی انتہاء کا بیان جسے ہم خیال کرتے تھے کہ ہمیشہ باقی رہے گا، اوپر مذکور نسخ کی تعریف ان کے نزدیک درست نہیں ہے، تفصیل و تحقیق کے لئے الفصول کی مراجعت کی جائے۔

"بشرط ان یکون لم یتحمل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل اسلامہ" اس

شرط کا اعتبار اس لئے ضروری ہے کہ اگر متأخر الاسلام نے قبول اسلام سے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث کا تحمل وسماع کیا ہے اور قبول اسلام کے بعد اسے بیان کررہا ہے، تو اس کی حدیث متقدم الاسلام کی حدیث کی ناسخ نہیں ہوسکتی کیونکہ اس صورتمیں یہ ہوسکتا ہے کہ اس کی حدیث متقدم الاسلام صحابی کی حدیث سے پہلے کی ہو جبکہ ناسخ کے لئے یقینی طور پر منسوخ سے مؤخر اور بعد میں ہونا ضروری ہے۔

لیکن صرف اسی شرط سے کہ متأخر الاسلام صحابی نے قبول اسلام سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث کا تحمل وسماع نہ کیا ہو اس کی حدیث کا متقدم الاسام کی حدیث سے متأخر ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال ہے کہ متأخر الاسلام نے یہ حدیث حضور ﷺ سے پہلے سنی ہو اور متقدم الاسلام اپنی مروی روایت کو بعد میں سنا ہو، اس لئے اس شرط کے ساتھ مزید یہ شرط بھی لازمی ہے کہ متأخر الاسلام کے اسلام لانے سے پہلے متقدم الاسلام کی وفات ہوگئی ہو، یا یقینی طور پر معلوم ہو کہ متأخر الاسلام صحابی کے قبولِ اسلام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارکہ میں متقدم الاسلام کی حاضری نہیں ہوئی ہے، ان دونوں شرطوں کے پائے جانے کی صورت میں بغیر کسی احتمال کے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے گی کہ متأخر الاسلام کی مروی حدیث متقدم الاسلام کی روایت سے متأخر ہے اور اس وقت وہ متقدم الاسلام کی حدیث کی ناسخ ہوجائے گی۔

"واما الاجماع الخ"، یعنی کسی حکم شرعی پر فقہائے اسلام کا اجماع جو پہلے چلے آرہے کسی حکم شرعی کے معارض ومنافی ہو، یہ اجماع اس حکم متقدم کے لئے ناسخ نہیں ہے، کیونکہ یہ اجماع امت کا اجماع ہے اور امت کو بہر حال یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے واقع کسی حکم کو منسوخ کردے، علاوہ ازیں یہ اجماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے بعد ہی واقع ہوگا کیونکہ آپ ﷺ کی حیات میں کوئی اجماع آپ کے بغیر ممکن ہی نہیں کیونکہ اہل اجماع کا قول آپ کے قول مخالف لغو اور باطل ہوگا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ کا دروازہ منجانب اللہ بند ہوگیا ہے، اس لئے اجماع امت بہرصورت کسی ثابت شدہ حکم شرعی کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا، البتہ یہ اجماع اس بات کی دلیل ہوگا کہ شارع کی کوئی ایسی نص موجود ہے جو اس حکم کے لئے ناسخ ہے"۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اجماع خود کسی حکم ثابت کا ناسخ نہیں ہوگا، البتہ ناسخ کے وجود پر دلیل ہوگا۔

وَ اِنْ لم یُعرَف التاریخ، فلا یخلو اِما اَن یُمکِنَ تَرجِیحُ احدِهما علی

الآخَر بوجه من وجوهِ التَرجيحِ المتعلَّقَةِ بِالمتنِ اَوْ بالاسنادِ، اَوْ لا.

فَاِنْ اَمْكَنَ التَرْجِيحُ تعَيَّنَ المصِيرُ اليه (وَاِلَّا) فلا، فصار ما ظاهره التعارضُ واقعًا على هذا الترتيب: الجمعُ اِنْ اَمْكَنَ، فاِعتبارُ الناسخِ والمنسوخِ (فالتَرجِيحُ) اِن تعَيَّن، (ثُم التوقُّفُ) عن العملِ باحدِ الحديثين.

والتعبيرُ بالتوقّفِ اَولٰى من التعبير بالتساقط؛ لِاَنَّ الخِفَاءَ تَرجِيحُ احدِهما على الآخَرِ اِنَّما بالنِسبَةِ لِلْمُعتَبِرِ فى الحالةِ الراهِنَةِ، مع احتمالِ اَنْ يَظْهَرَ لغيره ما خَفِيَ عليه، واللّٰه اعلم.

الراجح والمرجوح

ترجمہ: اور اگر (دونوں بظاہر متعارض حدیثوں کی) تاریخ نہ پہچانی جائے، تو خالی نہیں ہوگی (بہ صورت دوباتوں سے) (۱) یا تو ان میں سے ایک کی دوسرے پر ترجیح ممکن ہوگی وجوہ ترجیح میں سے کسی وجہ کے ذریعہ (خواہ اس وجہ کا تعلق متن سے ہو یا اسناد سے) (۲) یا یہ ترجیح ممکن نہیں ہوگی، پس اگر ترجیح ممکن ہو تو اس کی جانب رجوع متعین ہے (یعنی اس وقت ترجیح کا ہی عمل ہوگا)

المتوقف فیه: ورنہ نہیں (یعنی اگر ترجیح ممکن نہیں ہے تو اس کیجانب رجوع متعین نہیں ہوگا بلکہ اس وقت دونوں معارض حدیثوں پر عمل موقوف ہوجائے گا)

تو جن دو حدیثوں میں بظاہر تعارض ہے تو اس کا وقوع اس ترتیب پر ہوگا، (الف) (دونوں میں) جمع و تطبیق (دی جائیگی) اگر یہ ممکن ہو، (ب) پھر ناسخ و منسوخ کا اعتبار (ہوگا) (ج) اس کے بعد (ایک کو دوسرے پر) ترجیح (دی جائیگی) اگر یہ متعین ہوجائے، (د) (اور اگر ترجیح بھی ممکن نہیں تو) پھر ان دونوں حدیثوں کے (حکم پر) عمل سے توقف (ہوگا) اور (اس قسم کی) توقف سے تعبیر تساقط کی تعبیر سے اولی اور بہتر ہے (جیسا کہ زبان زد ہے **اذا تعارضا تساقطا**) اس لئے کہ دونوں حدیثوں میں سے کسی ایک کی دوسرے پر ترجیح کا مخفی ہونا تو غور و فکر کرنے والے کی موجود حالت ہی کے اعتبار سے ہے، باوجود اس احتمال کے کہ (فی الحال یا آیندہ) دوسرے (صاحب علم پر یا خود اسی پر) وہ وجہ ظاہر ہوجائے جو (ابھی) واضح نہیں ہوئی ہے۔ کیونکہ "**فوق کل ذی علم علیم**" چنانچہ امام ابن خزیمہ کہا کرتے تھے کہ مجھے دو صحیح متضاد حدیثوں کی معرفت نہیں اگر کسی کے پاس ایسی احادیث ہوں تو وہ پیش کرے میں ان میں تطبیق و تالیف کردوں گا۔

توضیح: "اما ان یمکن ترجیح احدھما الخ" الترجیح: باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی کسی شئی کو راجح قرار دینا، اور اصطلاح میں ترجیح کہتے ہیں کسی چیز کے ساتھ ایسی علامت کا پایا جانا جو اسے اپنے معارض کے مقابلہ میں قوی کردے، اور وجوہ ترجیح بہت زیادہ ہیں چنانچہ امام حازمی اپنی کتاب "الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں پچاس وجوہ ترجیح کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں "وَثَم وجوہ کثیرہ اضربنا عن ذکرھا" اور حافظ عراقی نے "التقیید والایضاح" میں حافظ ابوبکر حازمی کی ذکر کردہ وجوہ پر ساٹھ مزید وجوہ ترجیح کا اضافہ کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی اشارہ کیا ہے کہ ابھی اور وجوہ بھی ہیں لیکن ان میں بعض محل نظر ہیں، نیز ان مذکورہ وجوہ میں بھی بعض اشکال سے خالی نہیں ہیں۔

"المتعلقة بالمتن" مثلاً دونوں بظاہر متعارض حدیثوں میں سے ایک مثبت ہے، اور دوسری نافی تو بعض شرائط کے ساتھ مثبت راجح ہوگی، اسی طرح ایک محرِم اور دوسری مبیح ہے تو محرِم راجح ہوگی۔

"او بالاسناد" مثلاً ان دونوں میں سے ایک اصح الاسناد سے متصف ہے تو یہی راجح ہوگی، اسی طرح جمہور محدثین کے نزدیک ان میں جس کی سند کثیر ہوگی وہ راجح ہوگی۔

"فَصَار ما ظاھرہ التعارض" ماظاہرہ کی قید اس لئے لگائی ہے کیونکہ شرعی نصوص میں فی الواقع تعارض نہیں ہوتا، اور نہ ہی حقیقی تعارض کی صورت میں متعارضین میں سے کوئی اپنے مقابل پر راجح ہوتی ہے کیونکہ حقیقتاً تعارض میں متقابلین میں بہ ہمہ وجوہ مساوات اور برابری ہوتی ہے، "فافہم وتشکر"

خلاصۂ بحث:

حدیث مقبول کی دوسری تقسیم کی حسب ذیل اقسام ہیں:

۱- **المحکم:** وہ حدیث مقبول جو دوسری مقبول حدیث کے معارضہ سے محفوظ اور بری ہے۔

۲- **مختلف الحدیث:** وہ حدیث مقبول جو دوسری مقبول حدیث کے بظاہر معارض ومنافی ہے اور دونوں میں جمع وتطبیق ممکن ہے۔

۳- **الناسخ:** وہ حدیث مقبول متأخر جس کے ذریعہ شارع نے حکم سابق کے تعلق کو مکلف سے زائل کردیا ہے۔

۴- **المنسوخ:** وہ حدیث مقبول سابق جس کا حکم منجانب شارع زائل کردیا گیا ہے۔

۵- **الراجح:** وہ حدیث مقبول جو کسی حدیث مقبول کے معارض ہے اور اس سے کوئی وجہ ترجیح وابستہ ہے۔

٦- **المرجوح :** وہ حدیث مقبول جو کسی حدیث مقبول راجح کے معارض ہے۔

۷- **الموقف فیه:** وہ دو مقبول و معارض حدیثیں جن میں، جمع، نسخ، ترجیح ممکن نہیں ہے۔

تنبیه: ان میں المحکم، مختلف الحدیث، الناسخ، اور الراجح معمول بہا، اور المنسوخ، المرجوح، المتوقف فیه غیر معمول بها ہیں۔

اقسام المردود

(ثُم المردودُ) ومُوجَبُ الردِّ (اِمّا اَنْ یکونَ لِسَقْطٍ) مِن اسناد (اَو طَعْنٍ فی راوٍ علٰی اِختلاف وجُوهِ الطعنِ، اَعَمُّ مِن اَن یکون لِاَمرٍ یرجِعُ الی دِیانۃِ الراوی او الی ضَبْطِه.

(فَالسَّقْطُ اِمّا اَنْ یکونَ مِن مَبادِیٔ السَنَدِ مِن) تَصَرُّفِ (مصنِّفٍ، او من آخِره) ای الاسناد (بعدَ التابعی، او غَیْرِ ذلك، فالاَولُ: اَلمُعَلَّقُ) سَواءً کانَ السَاقِطُ واحدًا، اَم اکثرَ. وَبَیْنَه وبینَ المُعْضَلِ اَلآتِی ذِکرُه، عُمومٌ وخصوصٌ من وَجهٍ، فَمِن حیثُ تعریفِ المُعْضَلِ بِاَنَّه: سَقَطَ منه اِثنانِ فصَاعِدًا، یَجْتَمِعُ مع بعضِ صُوَرالمعلَّق، مِن حیثُ تقیدُ المعلَّق بِاَنّه من تصرفِ المصَنِّفِ مِن مبادیٔ السند یَفتَرِق منه، اِذْ هو اَعَمُّ مِن ذلك.

ومن صُوَرِ المُعَلَّق: اَن یُحذَفَ جمیعُ السند، ویقالُ مثلاً: قال رسولُ اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ومنها اَن یَحذِفَ الا الصحابی، او الاّ الصحابی والتابعی معاً، ومنها: اَن یُحذِفَ مَنْ حَدّثَه ویُضِیفَه الی مَن فوقَه.

فاِنْ کانَ مَن فَوقه شَیْخًا لذلك المصنِّف، فقد اُخْتُلِفَ فِیه هل یُسَمّٰی تعلیقاً اَولاً؟ والصحیحُ فی هذا التفصیلُ: فَاِنْ عُرِفَ بالنصِّ، او بالاستقراء اَنَّ فَاعِلَ ذلك مُدَلِّسٌ قُضِیَ به، وَاِلاّ فتعلیقٌ.

واِنَّما ذُکِرَ التعلیقُ فی قِسم الْمَرْدُود لِجَهل بحالِ المحذوفِ، وقد یُحْکَمُ بصِحَّتِه اِنْ عُرِف بِاَنْ یَجِیٔ مُسَمًّی مِن وجهٍ آخَرَ.

خبر مردود کی قسمیں

ضروری وضاحت: مصنف نے خبر احاد کو دو قسموں یعنی خبر مقبول، اور خبر مردود میں منقسم کیا تھا، پہلے خبر مقبول سے متعلق تفصیلات بیان کیں اس سے فارغ ہو جانے کے بعد اب خبر کی دوسری قسم مردود کی تفصیلات کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

ترجمہ: پھر مردود کا رد کرنا یعنی رد کا مقتضی یا تو اسناد سے (راوی) کا سقوط و حذف ہے، (جس کی مختلف صورتیں ہیں) یا راوی میں طعن وعیب ہے۔ مختلف وجوہ طعن کی بنیاد پر، عام اس کے کہ طعن وعیب کسی ایسے امر کی بنار پر ہو جس کا مرجع راوی کی دیانت ہوگی، یا اس کا حفظ وضبط ہوگا تابعی کے بعد، یا ان دو صورتوں کے علاوہ ہوگا (یعنی ابتدار و آخر کی قید کے بغیر یہ سقوط ہوگا)

الف - المعلق: پس اوّل (جس میں حذفِ راوی اوائلِ سند میں بتصرفِ مصنف ہے) معلّق ہے، خواہ محذوف (راوی) ایک ہے یا زیادہ، (زیادہ کی صورت میں خواہ کل سند حذف کردے یا بعض) اور معلّق و معضل -- جس کا بیان آگے آرہا ہے -- کے مابین عموم وخصوص من وجہ (کی نسبت) ہے، (یعنی معلق و معضل کا بعض وصف کے اعتبار سے باہم اجتماع ہوگا اور بعض دوسرے وصف کے اعتبار سے افتراق، ورنہ فی الاصل دونوں میں تباین ہے) پس معضل کی تعریف کی حیثیت سے کہ معضل وہ ہے جس کی سند سے دو یا زیادہ راوی (علی التوالی) ساقط ہیں، معضل کا معلّق کی بعض صورتوں کے ساتھ اجتماع ہوگا (یعنی جب معلق میں ابتدائے سند سے مسلسل دو یا دو سے زیادہ راوی حذف ہوں) اور معلّق کو اس قید کے ساتھ مقید کرنے کی حیثیت سے کہ یہ حذف راوی اوائل سند میں بتصرف راوی ہے، معضل الگ ہو جائے گی معلق سے، کیونکہ معضل زیادہ عام ہے معلق سے (اس لئے کہ معضل میں جائز ہے کہ راوی کا حذف وسقوط وسط سند سے ہو یا ابتدائے سند سے جبکہ معلّق میں سقوط راوی ابتدائے سند کے ساتھ مقید ہے۔

معلّق کی چند صورتیں:

(الف) اور معلّق کی بعض صورتوں میں یہ ہے کہ پوری سند حذف کردی جائے اور کہا جائے، مثلاً قال رسول اللہ ﷺ، (ب) اور اس کی بعض یہ ہے کہ مصنف بجز صحابی کے ساری سند حذف کردے، (ج) یا صحابی اور تابعی کے مجموعہ کے علاوہ سند کو حذف کردے، (د) اور اس کی

بعض یہ ہے کہ جس شیخ نے اس سے حدیث بیان کی ہے اسے حذف کردے اور حدیث کی نسبت شیخ سے اوپر راوی کی جانب کردے، تو اگر یہ اوپر کا راوی اس مصنف کا شیخ ہے، تو اس صورت میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا اسے تعلیق کہا جائے گا، یا نہیں۔ اور صحیح اس صورت میں تفصیل ہے، (جو یہ ہے کہ) اگر (ائمۂ حدیث میں سے کسی امام کی) نص وتصریح سے یا استقرار (وتتبع تام) سے معرفت حاصل ہوجائے کہ اس طرح کرنے والا مدلّس ہے، تو تدلیس کا حکم کیا جائے گا، ورنہ (یعنی اگر نصِ امام حدیث یا استقرار سے اس کا مدلس ہونا نہ پہچانا جائے تو اس کا یہ فعل) تعلیق ہے۔

(اور باوجود اس کے کہ تعلیق کی بعض صورتیں مقبول ہیں) تعلیق کا مردود کی قسم میں ذکر محض راویٔ) محذوف کے حال کی جہالت اور نہ معلوم ہونے کی بناء پر کیا گیا ہے، اور کبھی معلّق کی صحت کا حکم دیا جاتا ہے اگر (محذوف راوی کی عدالت وضبط کی) معرفت حاصل ہوجائے بایں طور کہ کسی دوسری سند میں وہ نام ونسب کے ساتھ آجائے۔

فَاِنْ قال: جميع مَن اَحذَفه ثقاتٌ، جاءت مسألةَ التعديل على الابهام، وعند الجمهور لايُقبَلُ حتّٰى يُسَمَّى، لكنْ قال ابن الصلاح هنا: اِن وَقَعَ الحَذْفُ فى كتابٍ اُلْتُزِمَتْ صِحَّتُه، كالبخارى، فما اَتَى فيه بالجَزْم، دَلَّ على اَنّه ثبت اسناده عنده، وانما حُذِفَ لِغَرض من الاغراض، وَما اَتَى فيه بغير الجَزْم: ففيه مقالٌ، وقد اَوضحتُ اَمثِلةَ ذلك فى "النُكَتِ على ابن الصلاح".

ترجمہ: اور اگر (معلّق کا راوی) کہے کہ وہ تمام رواۃ جنھیں حذف کیا ہے ثقات ہیں تو (اس کا یہ مقولہ یا یہ مسئلہ) تعدیل مبہم کا مسئلہ ہوگیا، اور جمہور کے نزدیک (مبہم کی تعدیل) قبول نہیں کی جائے گی تاوقتیکہ (محذوف) کا نام ذکر نہ کرے، (کیونکہ احتمال ہے کہ راوی محذوف اس کے نزدیک ثقہ ہو اور دوسروں کے نزدیک ثقہ نہ ہو) لیکن حافظ ابن الصلاح نے تعلیق کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر (راوی) کا حذف ایسی کتاب میں واقع ہو جس کی صحت کا التزام کیا گیا ہے، جیسے بخاری، تو (ایسی کتاب کا مصنف) جس تعلیق کو جزم کے لفظ (جیسے ذَکَرَ، رَوَیٰ، زَادَ وغیرہا صیغۂ معروف) سے بیان کرے تو (یہ جزم) دلالت کرے گا کہ حدیث معلّق کی سند اس کے نزدیک ثابت ہے، اور (راوی کا) حذف محض کسی مقصد وغرض سے کیا ہے، اور جس تعلیق کو بغیر جزم کے (جیسے ذُکِرَ، رُوِیَ وغیرہ صیغۂ مجہول سے) لائے تو اس میں کلام اور اختلاف اقوال کی گنجائش ہے۔ اور میں نے (اپنی کتاب) "النکت علی ابن الصلاح" میں اس کی مثالوں کی

وضاحت کردی ہے۔

توضیح: "ثم المردود، وموجَب الرد الخ" ثم المردود میں مضاف مقدر ہے تقدیر کلام یہ ہے "ثم رد المردود" اور "وموجب الرد" میں واؤ تفسیری ہے، اور موجب، مصدر الایجاب سے اسم فاعل بکسر جیم، اور اسم مفعول بفتح جیم دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، ترجمہ اسم مفعول کے لحاظ سے کیا گیا ہے، بہرحال مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ جس سبب سے خبر کا رد واجب وثابت ہوتا ہے وہ صفت قبول یعنی عدالت، اور ضبط کا نہ پایا جانا ہے۔

"(فالسقط اما ان یکون مِن مبادئ السند من) تصرف ومصنف" اس عبارت میں پہلا مِن تبعیضیہ اور دوسرا ابتدائیہ ہے اور شرح میں "تصرف" کا لفظ زیادہ کر کے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عبارت میں مضاف مقدر ہے، کلام کا معنی یہ ہوگا کہ یہ سقوط وحذف پیدا ہوا ہے مصنف کے قصد وتصرف سے۔

"قال لاول المعلّق" المعلّق: تعلیق الطلاق وغیرہ سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ راوی کا حذف وسقوط اتصال حدیث سے مانع ہوتا ہے جس طرح تعلیق طلاق زوج وزوجہ کے اتصال سے مانع ہوجاتی ہے۔

مصنف نے معلّق کی تعریف کو صیغۂ جزم کے ساتھ مشروط نہیں کیا ہے بلکہ سقوط راوی کو مطلق رکھا ہے جبکہ حافظ ابن الصلاح نے تعلیق کو صیغہ جزم کے ساتھ مقید کیا ہے۔ چنانچہ اپنے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں لم اجد لفظ التعلیق مستعملاً فیما سقط منه بعض رجال الاسناد من وسطه ولا من آخره، ولا فیما لیس فیه جزم" مصنف نے اس مسئلہ میں ابن الصلاح کی بجائے ان کے بعد کے محدثین مثلاً امام نووی، حافظ مزّی وغیرہ کی پیروی کی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک تعلیق صیغہ جزم اور صیغہ تمریض دونوں طرح سے ہوسکتی ہے۔

"فانِ کان من فوقه شیخاً لذلك المصنف" تعلیق کی اس قسم میں یہ قید احترازی ہے، کیونکہ اگر مصنف نے ابتداء سند سے اپنے شیخ کو حذف کر کے حدیث کی اسناد واضافت شیخ کے شیخ کی جانب کردی اور شیخ کے اس شیخ سے خود مصنف کا لقاء وسماع نہیں ہے تو بغیر کسی اختلاف کے یہ حدیث معلّق ہوگی، اور اگر شیخ کے اس شیخ سے خود مصنف نے بھی حدیث سنی ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض محدثین اس کو بھی تعلیق کہتے ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک یہ تدلیس ہے، جبکہ مصنف نے اس صورت میں تفصیل کو صحیح کہا ہے۔

"وانما ذكر التعليق في قسم المردود الخ" یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ معلّق اپنی جمیع اقسام کے ساتھ مردود نہیں ہے کیونکہ اس کی بعض قسمیں محدثین کے نزدیک مقبول ہیں، تو معلّق کو مردود کی اقسام میں ذکر کرنا کیونکر درست ہوگا؟

مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معلّق بحیثیت معلّق ہونے کے مردود ہی ہے کیونکہ اس میں راوی کے مجہول ہونے کی بنا پر اس کی صفات قبول یعنی عدالت وضبط معلوم نہیں ہیں ایسے مجہول الحال راوی کی روایت اصالۃً مردود ہی ہوتی ہے، رہا معلّق کی بعض صورتوں کی صحت و قبولیت تو وہ امر خارجی کی بنار پر ہے، مثلاً اس تعلیق کا کسی ملتزم الصحۃ سے صادر ہونا، یا معلّق روایت میں محذوف راوی کا دوسری سند میں نام کے ساتھ مذکور ہونا وغیرہ۔

"قال قال: جميع مَن احذفه ثقات، جَاءَتْ مسألةَ التعديل الخ" اس عبارت میں کلمہ جَاءَتْ ناقصہ ہے جیسے "ما جاءَ تْ حاجتك" میں ناقصہ ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی جاء ت اى كانت المسألةُ مسألةَ التعديل" یا جاء ت بمعنی حصلت ہے یعنی حصلت مسئلةُ التعديل الخ۔ ترجمہ پہلے معنی کے اعتبار سے کیا گیا ہے۔

لا جاء ت مسئلة التعديل على الابهام وعند الجمهور لا يُقبل حتى يسمّٰى" تعدیل علی الابہام، یعنی غیر معلوم الذات کی تعدیل وتوثیق مثلاً کوئی عالم ثقہ کہے "حدثنى الثقة" یا "جميعُ من رويت عنه ثقة" اس طرح راوی کے نام کی صراحت کے بغیر اسے ثقہ اور عادل بتانا معتبر ہے یا نہیں اس مسئلہ میں علمار کے تین مشہور اقوال ہیں:

۱- یہ توثیق لائق قبول نہیں ہے، کیونکہ یہ راویٔ مبہم جو اس عالم کے نزدیک ثقہ ہے، ہوسکتا ہے کہ اس کی ذات معلوم ہوجانے کے بعد دوسرے عالم پر اس کا مجروح ہونا ثابت ہوجائے بلکہ اس راوی کا نام نہ لینا بجائے خود سامع کے دل میں ریب وشک پیدا کرتا ہے۔ حافظ خطیب بغدادی، فقیہ ابوبکر باقلانی، ابونصر بن الصباغ وغیرہ علمائے شوافع کا یہی قول ہے، اور حسب تصریح مصنف جمہور محدثین کا یہی مذہب ہے۔

۲- اگر اس طرح توثیق کرنے والا عالم ثقہ ہے تو یہ توثیق وتعدیل معتبر ومقبول ہوگی، ابونصر بن الصباغ نے بیان کیا ہے کہ یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے (بلکہ جو فقہار ومحدثین مرسل کو حجت مانتے ہیں ان سب کے نزدیک مبہم کی تعدیل مقبول ومعتبر ہونی چاہئے کیونکہ مرسل کی حجیت کا مدار محذوفِ مبہم تعدیل ہی پر ہے چنانچہ حافظ ابن رجب حنبلی شرح علل الترمذی میں لکھتے ہیں

"وقول مَن قبِل مراسيل مَن لا يرسل اِلّا عن ثقة يدل على أنّ مذهبه اَن الراوى اذا قال حدثنى الثقة انّه يُقبَل حديثه ويحتج به وإن لميسمِ عينَ ذلك الرجل. وهو خلاف ما ذكره المتأخرون من المحدثين كالخطيب وغيره"

(۳) عالم مجتہد کی تعدیل مبہم اس کے مقلدین اور پیروکاروں کے حق میں مقبول ہوگی، کیونکہ مجتہد اسے دوسرے کے مقابلوں میں بطور احتجاج نہیں پیش کر رہا ہے بلکہ اپنے موافقین ومقلدین سے اپنے مسلک کی دلیل بیان کر رہا ہے۔

جمہور محدثین کے مسلک پر ایک نظر

العلامۃ الحافظ محمد بن ابراہیم ابن الوزیر الحسنی الیمنی الصنعانی المتوفی ۸۴۰ھ اپنی وقیع ترین تصنیف "تنقیح الانظار" میں لکھتے ہیں کہ ائمہ حدیث کا یہ مسلک ضعیف ہے۔ امام صنعانی نے اس مسلک کے ضعف کے جو وجوہ بیان کئے ہیں ہم اسے اپنے الفاظ میں بیان کر رہے ہیں۔

۱- عالم ثقہ کا کسی راوی کی تعدیل وتوثیق کرنا خواہ وہ راوی مبہم (لامعلوم الاسم) ہو یا معین (معلوم الاسم) ہو اس کی صداقت وثقاہت کے رجحان کی مقتضی ہے (کیونکہ اس کے عدم رجحان کی صورت میں ایک متوہم اور خیالی جرح کی ثابت محقق تعدیل پر تقدیم وفوقیت لازم آتی ہے جو عقل ودانائی کے خلاف ہے)

۲- اس مبہم موثق کے معلوم ومعروف ہوجانے کی صورت میں اس پر کسی جرح کرنے والے کے وجود کا امکان وتجویز اس ظن راجح کا معارض نہیں ہوسکتا ہے (لہٰذا اس امکان وتجویز کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

۳- اگر یہ مجوَّز وامکانی جرح لامعلوم الاسم کی تعدیل میں مؤثر وقادح ہوگی، تو معین اور معلوم الاسم کی تعدیل میں بھی اسے قادح ہونا چاہئے کیونکہ نام کی صراحت کے ساتھ تعدیل وتوثیق دوسرے علماء کی جرح کے وجود سے مانع نہیں ہے (اسی بناء پر ایک راوی کے ثقہ وغیر ثقہ ہونے میں ائمہ حدیث کے اقوال بسا اوقات مختلف ہوجاتے ہیں)۔

رہا یہ کہنا کہ جس کی تعدیل نام کی صراحت کے ساتھ کی گئی ہے، اس کے متعلق جب کسی جرح کا علم نہیں ہے تو ظاہر کے اعتبار سے اس کے ثقہ ہونے کا فیصلہ کیا گیا ہے (اس لئے جرح مجوَّز اس میں قادح نہیں ہوسکتی) تو بعینہ یہی بات اس راوی کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے جس کی

توثیق بغیر نام کے کی گئی ہے، کہ جب اس تعدیل کے معارض کسی جرح کا وجود نہیں ہے تو ظاہر حال کے اعتبار سے اس کی ثقاہت کا فیصلہ کیا جائے گا (اور یہ تجویز جرح اس میں قادح نہیں ہوگی)

اگر دونوں میں فرق ہے تو بس یہ ہے کہ ابہام اور نام کی عدم صراحت کی بنار پر اس کے متعلق بحث و تحقیق کی راہ بالکل مسدود اور بند ہے، جبکہ مسمّٰی و معین میں اس کا راستہ کھلا ہوا ہے، لہٰذا بحث و تحقیق کے بعد اس کی تعدیل کی معارض و مخالف جرح نہ پائی جانے کی صورت میں اس کی ثقاہت کا ظن ور جحان قوی تر ہو جائے گا (جبکہ مبہم راوی میں یہ بات نہیں جاتی لیکن اس فرق کی بنار پر معین کی توثیق کو قبول، اور مبہم کی توثیق کو رد کر دینا محل نظر ہے) کیونکہ یہ فرق رکیک اور انتہائی کمزور ہے جو لائق اعتبار نہیں ہے اگرچہ اس سے رجحان کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے اس لئے کہ عدم تعارض کے وقت ہم قوی تر ظن کے حکم پر عمل کرنے کے مکلّف نہیں ہیں، لہٰذا عالم عادل کی توثیق سے جو ظن ور جحان حاصل ہوا ہے عدم تعارض کی صورت میں وہ عمل میں ہمارے لئے کافی ہوگا، اور ایسی صورت میں معارض کی طلب و جستجو ہم پر واجب نہیں ہوگی، اسی بنار پر عادل کی خبر کو قبول کیا جاتا ہے نیز ایک عادل کی خبر کافی مانی جاتی ہے۔

حافظ ابن الوزیر الیمنی کے علاوہ مصنف کے تلمیذ حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا المصری نے بھی اس مسلک پر نقد کیا ہے چنانچہ وہ "القول المبتکر" میں لکھتے ہیں **قوله: وعند الجمهور لايقبل حتى يسمى "قال المصنف فى تقريره: لاحتمال يكون ثقة عنده، غير ثقة عند غيره، فاذا ذكره يعلم حاله" قلت: وليس هذا بشيء؛ لانه تقديم للجرح المتوهم على التعديل الصريح. والله اعلم.**

یعنی جب تک نام نہیں ذکر کرے گا مبہم کی تعدیل جمہور محدثین کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی، مصنف نے اس کی تقریر و توضیح میں فرمایا کہ اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ معدِّل کے نزدیک وہ ثقہ ہو، اور اس کے علاوہ کے نزدیک غیر ثقہ ہو، لہٰذا جب نام ذکر کرے تو اس کا (صحیح) حال ہوگا۔

تلمیذ کہتے ہیں "لیس هذا بشيء" یعنی یہ قول لائق اعتنار نہیں ہے کیونکہ یہ تو تعدیل صریح پر وہمی و خیالی جرح کی تقدیم ہے (جو محل نظر ہے)

ملا علی قاری کا تلمیذ کے جواب میں یہ کہنا کہ مبہم مجہول کی تعدیل صریح عدم تعدیل کے حکم میں ہے، بقول صاحب "امعان النظر" قاضی محمد اکرم سندھی مذہب سے عدم اطلاع پر مبنی ہے یہ

تعدیل، لاتعدیل کے حکم میں کس طرح ہوسکتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے جس کا مدار تعدیل مبہم ہی پر ہے۔ واللہ اعلم

(والثانی) وهو ما سَقَطَ مِن آخِره مَن بَعد التابعی هو (المُرْسَلُ) وصُورتُه اَنْ يقولَ التابعیُ سواء كان كبيرًا او صَغِيرًا: قال رسول الله صلى عليه وسلم كذا، اَو فَعَلَ كذا، اَو فُعِلَ بِحَضْرَتِه كذا، او نحو ذلك.

وَاِنّما ذُكِرَ فی القِسم المرْدُودِ لِلْجَهلِ بحال المحذوف؛ لِاَنّه يُحْتَملُ اَن يكونَ صحابيًا، ويُحْتَملُ اَنْ يكون تابِعِيًا، وعلى الثانی اَن يكونَ ضَعِيفًا، ويُحتَمل اَن يكونَ ثقةً، وعلى الثانی يُحْتَمَلُ اَن يكونَ حَمَلَ عن صحابيٍ، ويُحتَمل اَن يكون حَمَلَ عن تابعيٍ آخَرَ، وعلى الثانی فَيَعُودُ الاحتمالُ السابقُ ويَتَعَدَّدُ، اَمّا بِالتَجْوِيزِ العقلی فَاِلٰی مالا نِهَايَةَ له، واَمّا بالاِسْتِقْراءِ فَاِلٰی ستة او سبعة، وهو اكثرُ ما وُجِدَ مِن رواية بعضِ التابِعِينَ عن بعضٍ.

فَاِن عُرِفَ مِن عادةِ التابعی اَنّه لايُرسِلُ اِلّا عن ثقة، فذَهَبَ جمهورُ المحدثين الی التَّوَقُّفِ لبقاء الاحتمال، وهو احدُ قَولَیْ احمد، وثانيهما وهو قول المالكيّين والكوفيّين: يُقبَلُ مطلقًا، وقال الشافعی: يُقبَلُ اِنْ اُعْتُضِدَ بِمُجِيئِه مِن وَجْهٍ آخَر يُباينُ الطريقَ الاُولیٰ، مُسْنَدًا كانَ او مُرسَلًا؛ لِيَتَرَجَّحَ احتمالُ كونِ المحذوفِ ثقة فی نفس الامر.

ونَقَلَ ابوبكر الرَّازی مِن الحنفيَّة، وابوالوليد البَاجِیُّ من المالكيّةِ: اَنّ الراوی اذا كان يُرسِلُ عن الثقاتِ وغيرِهم لايُقْبَلُ مُرسِلُه اِتفاقًا.

"ب مرسل"

ترجمہ: اور ثانی وہ حدیث جس کی آخری سند سے وہ راوی گر گیا ہے جو تابعی کے بعد ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ تابعی خواہ وہ کبیر ہوں (کہ بہت سارے صحابہ سے حدیث روایت کرتے ہیں) یا صغیر ہوں (کہ صرف چند صحابہ سے روایت کرتے ہیں) کہیں کہ رسول خدا ﷺ نے یہ فرمایا، یا یہ کیا، یا آپ کی موجودگی میں یہ کہا گیا، یا اسی قسم کی کوئی بات (آنحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر کے کہیں)

اور مرسل کو مردود کی قسم میں محض اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ (سند سے) محذوف (راوی)

کے حال سے جہالت اور لاعلمی ہے، کیونکہ محتمل ہے کہ یہ محذوف صحابی ہوں، اور یہ بھی محتمل ہے کہ وہ تابعی ہوں، اور دوسرے احتمال (یعنی تابعی ہونے کی صورت میں) محتمل ہے کہ وہ ضعیف ہوں، اور (یہ بھی) محتمل ہے کہ وہ ثقہ ہوں، اور ثقہ ہونے کی صورت میں محتمل ہے کہ انھوں نے (یہ حدیث) صحابی سے اخذ کی ہو، اور (یہ بھی) احتمال کیا جاسکتا ہے کہ کسی دوسرے تابعی سے حدیث لی ہو، اور اس دوسرے احتمال (یعنی کسی اور تابعی سے اخذ کرنے کی صورت) میں وہی سابق احتمال (یعنی یہ دوسرے تابعی کے ثقہ یا ضعیف ہونے کا) لوٹے گا، اور اس احتمال کی تعداد بڑھتی رہے گی۔ بہرحال تجویز عقلی میں تو (اس کی زیادتی کا) کوئی ضابطہ اور بندش نہیں ہے، البتہ استقرار اور تلاش مکمل کے اعتبار سے تو یہ تعدد چھ یا سات پر منتہی اور ختم ہوجائے گا، اور یہی چھ یا سات کی تعداد سب سے زائد اور بڑی ہے جو بعض تابعین کی بعض تابعین سے روایت کرنے میں پائی گئی ہے۔

حدیث مرسل کے عدم قبول کا یہ صریح حکم اس وقت ہے جبکہ ارسال کے سلسلے میں تابعی مرسِل (بکسر سین) کی عادت معروف ومعلوم نہ ہو) اور اگر تابعی کی عادت معلوم ومعروف ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے ارسالاً روایت کرتے ہیں، تو جمہور محدثین اس کے (قبول ورد کے بارے میں) توقف کی جانب گئے ہیں، اس احتمال کے باقی رہ جانے کے سبب سے (کہ ہوسکتا ہے کہ انھوں نے یہ ارسال اپنی خاص عادت کے خلاف کیا ہو)

اور یہ (یعنی مرسَل کے قبول نہ کرنے کا) امام احمد کا ایک قولِ (غیر مشہور) ہے، ان کے دو قولوں میں سے، اور ان میں دوسرا اور یہی مالکیوں اور کوفیوں کا (بھی) قول ہے کہ مرسَل کو مطلقاً (چاہے اسے کسی ذریعہ سے تقویت حاصل ہو یا نہ حاصل ہو) قبول کیا جائے گا، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مرسَل کو اس شرط پر قبول کیا جائے گا کہ اس کو تقویت پہنچائی گئی ہو اس کے دوسری سند سے آنے کے ذریعہ کہ یہ دوسری سند پہلی سند سے الگ ہو (کہ دونوں کے شیوخ مختلف ہوں) یہ دوسری روایت (جو مرسَل کے متابع ہے) مسند ہو یا مرسَل (صحیح ہو یا حسن یا ضعیف ہو، کمافی فتح الباقی شرح الفیۃ العراقی)

اور احناف میں سے ابوبکر (جصّاص) رازی نے اور موالک میں سے ابوالولید باجی نے نقل کیا ہے کہ بیشک راوی جب ثقہ وغیر ثقہ (سب سے) ارسال کرتا ہے تو اس کی مرسل باتفاق قبول نہیں کی جائے گی۔

توضیح: "(والثانی) وھو ماسقط مِن اٰخِرہ مَن بعد التابعی ھو (المرسَل) الخ"

مرسَل کا لغوی معنی: مرسَل مصدر "الارسال" سے اسم مفعول ہے اور ارسال اصل میں اطلاق یعنی عدم تقیید اور چھوڑ دینے کے معنی میں ہے چنانچہ کہتے ہیں "ارسلتُ الطائر" میں نے چڑیا کو چھوڑ دیا۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا قول ہے "وَاَرْسَلْنا الشَّيَاطِيْنَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ" اور ہم نے چھوڑ دیا شیطانوں کو کافروں پر، گویا ارسال کرنے والے نے سند کو راویوں سے مقید کئے بغیر چھوڑ دیا، یا لفظ رَسَل عرب کے قول "ناقة مِرسال" تیز رفتار اونٹنی سے ماخوذ ہے، گویا مرسِل نے عجلت اور جلدی کی کہ بعض سند کو حذف کر دیا۔

مرسَل کی اصطلاحی تعریف

مرسَل کی اصطلاحی تعریف میں علماء کے تین اقوال ہیں:

۱- مرسَل وہ حدیث ہے جسکی سند کے آخر سے وہ راوی جو تابعی کے بعد ہے ساقط ہو گیا ہے، اور تابعی براہ راست اسے آنحضرت سے مرفوعاً روایت کریں۔ خواہ وہ کبار تابعین میں ہوں یا صغار تابعین میں ہوں۔ جیسے ابوامامۃ بن سہل، قیس بن ابی حازم، سعید بن المسیب وغیرہ جن کی اکثر روایتیں صحابہ سے سنی ہوئی ہیں، یا صغار تابعین سے ہوں جیسے قتادۃ، حُمید الطّویل، یحییٰ بن سعید الانصاری وغیرہ، جن کی اکثر روایتیں تابعین سے سنی ہوتی ہیں۔ مرسل کی یہی تعریف جمہور محدثین کے یہاں مشہور ہے، مصنف نے اسی تعریف کو نقل کیا ہے۔

۲- مرسل وہ حدیث ہے جس کو تابعی کبیر آنحضرت سے مرفوعاً روایت کریں، اس تعریف کے اعتبار سے تابعی صغیر کی مرفوع روایت مرسل نہیں بلکہ منقطع ہوگی، چنانچہ حافظ ابن عبدالبر نے "التمہید" کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ "علماء کی ایک جماعت اصاغر تابعین کی مرفوع روایت کو مرسَل کی بجائے منقطع کہتی ہے" کیونکہ ان کی ملاقات صرف ایک دو صحابہ ہی سے ہوتی ہے، اور ان کی اکثر روایتیں تابعین سے سنی ہوتی ہیں۔

۳- مرسَل وہ حدیث ہے جس کی سند سے ایک یا زائد راوی کسی بھی جگہ سے ساقط ہو گئے ہوں۔ اس تعریف کے اعتبار سے مرسَل جملہ منقطع السند روایت یعنی معلق، منقطع، معضل سب کو شامل ہوگی، حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں صراحت کی ہے کہ فقہاء، اصولیین اور خطیب بغدادی کا یہی قول ہے، محقق نووی نے لکھا ہے کہ محدثین کی بھی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔ پھر بھی مرسَل کا لفظ اکثر تابعی کی مرفوع روایت پر ہوتا ہے۔

اس تعریف کے لحاظ سے مرسَل معنی لغوی کے زیادہ قریب ہے۔

حدیث مرسَل کا حکم

"وانما ذکر فی القسم المردود وللجھل بحال المحذوف الخ" حدیث مرسَل سے احتجاج و استدلال میں شدید اختلاف ہے۔ حافظ سیوطی نے "تدریب الباری" میں اس بارے میں علماء کے دس اقوال نقل کئے ہیں۔ جمہور محدثین اور بہت سے فقہاء کے نزدیک مرسَل ضعیف ہے اس سے استدلال و احتجاج درست نہیں ہے مصنف نے "وانما ذکر فی القسم المردود الخ" سے اسی مذہب کو ذکر کیا ہے۔

اس کے بالمقابل امام ابوحنیفہ اور ان کے متبعین، امام مالک اور ان کے متبعین، امام شافعی بعض شرائط کے ساتھ، اور امام احمد وغیرہ مرسَل سے احتجاج و استدلال کے قائل ہیں۔ امام ابوداؤد "الرسالة الی اهل مکه فی وصف سننه" میں لکھتے ہیں واَمّا المراسیل فقد کان یحتجّ بها العلماء فیما مضٰی، مثل سفیان الثوری، ومالك بن انس، والاوزاعی، حتی جاء الشافعی فتکلّم فیها، وتابَعَه علي ذلك احمد بن حنبل وغیره" عہد ماضی میں علماء جیسے امام ابوسفیان ثوری، امام مالک بن انس، امام اوزاعی مراسیل سے احتجاج واستدلال کرتے تھے، (مرسل سے احتجاج کا یہ سلسلہ علماء میں جاری رہا) یہاں تک کہ امام شافعیؒ کا دور آیا تو انھوں نے اس میں کلام کیا، (چنانچہ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف "الرسالۃ" میں مرسَل سے احتجاج وعدم احتجاج کے بارے میں ازصفحہ ۴۶۱ تا ۴۶۵ طویل بحث کی ہے) اور اس مسئلہ میں امام احمد وغیرہ نے ان کی پیروی کی" (اس کے بعد امام ابوداؤد نے مرسَل سے احتجاج کے متعلق اپنی رائے ان الفاظ میں درج کی ہے:

"فاذا لم یکن مسندٌ ضدَّ المراسیل، ولم یوجد المسندُ فالمرسل یحتج به ولیس هو مثلَ المتصل فی القوة" یعنی جب کسی مسئلہ زیر بحث میں مسند روایت موجود نہ ہو، اور مرسل کے معارض کوئی مسند نہ پائی جائے تو مرسل سے احتجاج کیا جائیگا اگرچہ مرسل قوت میں متصل کے ہم پایہ نہیں ہوگی۔

اس بارے میں امام ابن جریر طبری کی تحقیق کو حافظ ابن عبدالبر نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔
"ان التابعین بأسرهم اجمعوا علی قبول المرسَل ولم یثبت عنهم انکاره، ولا

عن اَحَدِ الائمة بعدهم الی رأس المأتین" جملہ تابعین کا مرسل کے قبول کرنے پر اجماع ہے، کسی تابعی سے اس کا انکار ثابت نہیں ہے، اور نہ ان کے بعد دوسری صدی تک ائمہ میں سے کسی نے مرسل کے قبول کرنے سے انکار کیا، اور حافظ ابن رجب "شرح علل الترمذی" میں لکھتے ہیں۔

"ذکر ابن جریر، وغیرہ: "ان اطلاق القول بان المرسل لیس بحجّة من غیر تفصیل بدعة حدثت بعد المأتین" امام ابن جریر طبری وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ بغیر کسی تفصیل کے علی الاطلاق تمام مراسیل کی حجیت کا انکار بدعت (نو پید مسلک) ہے جو دوسری صدی ہجری کے بعد وجود میں آیا ہے۔ "اما بالتجویز العقلی فالی مالا نهایة له" مصنف کے قول "مالا نهایة له" میں تاویل ضروری ہے، کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ تابعین کی تعداد ایک حد پر پہنچ کر ختم ہو جائیگی، اسی لئے ترجمہ میں مالا نہایۃ لہ کا معنی یہ کیا گیا کہ امکان اور تجویز عقلی کے لحاظ سے اس تعدد و کثرت کا کوئی ضابطہ اور بندش نہیں ہے، اور ملا علی قاری نے "شرح شرح نخبہ" میں لکھا ہے کہ بظاہر مصنف نے "لانہایۃ" سے بطور مبالغہ کثرت کا معنی مراد لیا ہے۔

"واما بالاستقراء فالی ستة او سبعة" مصنف کے تلمیذ حافظ قاسم لکھتے ہیں کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ فالی ستة او سبعة میں "او" شک کے معنی میں ہے، اسلئے کہ جس سند میں راوی سات واقع ہوے ہیں ان میں سے ایک کے بارے میں صحابی یا تابعی ہونے کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اگر اس کا صحابی ہونا ثابت ہو جائے تو تابعین کی تعداد چھ ہوگی ورنہ سات۔

قاضی اکرم سندھی امعان النظر میں بحوالہ امام بقاعی لکھتے ہیں کہ خطیب بغدادی نے اپنی ایک کتاب میں اس روایت کو ذکر کیا ہے، جس کی سند میں ایک تابعی اور ابو ایوب انصاریؓ کے زوجہ کے درمیان چھ واسطہ ہے، اس سند کو بیان کرنے کے بعد خطیب کہتے ہیں اگر ابو ایوب انصاری کی زوجہ صحابیہ ہیں تو سند میں تابعین کی تعداد چھ ہوگی، اور اگر تابعیہ ہیں تو تابعین کی تعداد سات ہو جائیگی۔

"فان عُرف من عاة التابعی انه لایرسل اِلا عن ثقة مذهب جمهور المحدثین الی التوقف لبقاء الاحتمال" جمہور محدثین کے مذہب پر اس مرسَل کے قبول ورد میں توقف بجائے خود اس کے رد کا مقتضی ہے، کیونکہ خود مصنف نے گذشتہ سطور میں "خبر مردود" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "هو الذی لم یترجّح صدق المخبِر به" مردود وہ خبر ہے جس کے بیان کرنے والے کی سچائی راجح نہ ہو، اور جب مصنف کے بیان کے مطابق اس مرسَل کے راوی کی سچائی راجح نہیں بلکہ محتمل ہے تو یہ مردود ہوگی نہ کی متوقف فیہ، اس لئے جمہور کا یہ قول فی الجملہ

توقف سے خالی نہیں ہے، کیونکہ مرسَل جب خود ثقہ ہے، اور تتبع اور مکمل بحث وتحقیق سے یہ بات پہچان لی گئی ہے کہ وہ ارسال صرف ثقہ ہی سے کرتا ہے، تو اس احتمال بارد پر کہ ہوسکتا ہے کہ اس مرسَل میں اس نے اپنی عادت کے خلاف ضعیفہ کو حذف کردیا ہو، اس کی روایت کے قبول کرنے سے توقف کی کوئی معقول و مستحکم بنیاد نہیں ہے، اسی لئے بقول صاحب جامع التحصیل ائمہ جرح و تعدیل کی ایک بڑی جماعت کا مذہب مختار یہی ہے کہ اس مرسَل کو قبول کیا جائے گا، جن میں یحیٰ بن سعید، علی ابن المدینی جیسے جبال العلم شامل ہیں، بلکہ حافظ ابن رجب حنبلی شرح علل الترمذی میں لکھتے ہیں کہ حافظ ابن عبدالبر کے بیان کا مقتضی تو یہ ہے کہ ایسے تابعی کی مرسَل کو قبول کئے جانے کا قول اجماعی ہے۔

فانه قال: كل من عُرِف بالاخذ عن الضعفاء، والمسامحة فى ذلك لم يحتج بما ارسله، تابعاً كان او من دونه، و كل مَن عُرف انه لا يأخذ اِلاّ عن ثقة فتدليسه وتر سيله مقبول. اس لئے کہ انھوں نے کہا ہے کہ ہر وہ راوی جس کا ضعفاء سے روایت کرنا اور اس معاملہ میں نرم رویہ اختیار کرنا معروف ومعلوم ہے اس کی مرسَل روایت سے احتجاج نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ تابعی ہو یا اس سے نیچے طبقہ کا اور ہر وہ راوی جس کے بارے میں معروف ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتا ہے تو اس کی تدلیس وترسیل (سب) مقبول ہے۔ نیز ایسے تابعی کی مرسَل کو جو صرف ثقات سے ارسال کرتے ہیں حافظ صلاح الدین العلائی نے جامع التحصیل میں "**اعدل المذاهب فى هذه المسئلة**" کہا ہے کیونکہ حضرات سلف کا مراسیل کو قبول کرنا اہل علم میں مشہور ہے۔

"**وقال الشافعيؒ: تُقبَل اِنْ اُعتُضِد بمجيئه من وجه آخر الخ**" امام شافعیؒ نے مرسَل کے صحیح اور مقبول ہونے کیلئے جن شرائط کو ملحوظ رکھا ہے مصنف نے اس موقع پر ان میں سے صرف دو کا ذکر کیا ہے اور بقیہ کو بغرض اختصار ترک کردیا ہے، حافظ ابن رجب نے اس مسئلہ سے متعلق امام شافعی کے پورے کلام کو انھیں کے الفاظ میں نقل کرکے اس کی بہترین تشریح وتوضیح کی ہے، حافظ ابن رجب کی اس بحث کا حاصل وخلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرسَل کے صحیح و مقبول ہونے کیلئے بنیادی طور پر دونوں کی شرطیں ہیں (۱) وہ جن کا تعلق خود مرسِل (یعنی حدیث کو ارسالاً روایت کرنے والے) سے ہے، (۲) جن کا تعلق مرسَل (یعنی وہ حدیث جسے ارسالاً روایت کیا گیا ہے) سے ہے، مرسل میں تین شرطیں ملحوظ ہیں۔

(الف) عادل وضابط ہونا، (ب) غیر مقبول الروایۃ سے حدیث کی روایت کرنا، (ج) کبار تابعین میں سے ہونا۔

(۲) مرسل میں اصل شرط یہ ہے کہ اسے کسی ذریعہ سے تقویت حاصل ہوگئی ہو جس سے اس کی صحت کا پتہ چلتا ہو، یہ اعتضاد اور تقویت چار چیزوں سے حاصل ہوگی۔

(الف) اس مرسل کے ہم معنی حفاظ اور مامون رواۃ نے کوئی حدیث آنحضرت ﷺ تک مسند روایت کی ہو، (ب) یا اس مرسل کے موافق کوئی دوسری مرسل پائی جائے جس کی سند پہلی مرسل سے الگ ہو (یعنی دونوں مرسلوں کے راوی مختلف ہوں) (ج) یا اس مرسل کے موافق کسی صحابی کا قول موقوف پایا جائے (د) یا عام فقہائے اسلام کا اس مرسل کے مطابق عمل پایا جائے۔

ان شرائط کا وجود اس بات کی دلیل ہوگا کہ یہ مرسل صحیح اور لائق احتجاج ہے، پھر بھی اس کا درجہ حدیث متصل سے کم ہوگا۔

مرسل میں مذکورہ تینوں شرطوں کے موجود ہوتے ہوئے مرسل کی شرائط مذکورہ میں سے کوئی ایک شرط پائی جائے تو وہ مرسل امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہوگی اور اس سے احتجاج واستدلال درست ہوگا۔

(و) القِسمُ (الثالثُ) مِن اَقسام السَّقْطِ مِن الإسنادِ (اِنْ کان بِاثْنَینِ فَصاعدًا معَ التوالِی فَھو المُعْضَلُ وَاِلّا) باَنْ کان السَّقْطُ اِثنین غیرَ مُتَوالِیَیْنِ فی مَوضَعَیْنِ مثلاً (ف) ھو (المُنقَطِعُ) و کذا اِنْ سَقَطَ واحدٌ فقط اَو اَکثرُ مِن اِثنین لکِنْ بِشرطِ عدمِ التَوالی.

(ثُمّ) اِنَّ (السَقَطَ) مِن الاِسناد (قد یکونُ واضِحًا) یَحْصُلُ الاشتراکُ فی مَعرفَتِه، بکونِ الراوی مثلاً لم یُعاصِرْ مَنْ رَوَی عنه (او) یَکونُ (خَفِیًّا) فَلا یُدْرِکُه، اِلّا الائمة الحذّاقُ المُطَّلِعُونَ علی طُرُقِ الحدیث وعِلَلِ الاَسانِید.

(فَالاَوَّلُ) وھو الواضحُ (یُدْرَكُ بِعَدَمِ التَّلاقِی) بَیْنَ الرَاوِی وَشَیخه، لِکَونه لم یُدْرِكْ عَصْرَه، اَو اَدْرَکَهُ لکِنْ لم یَجْتَمِعَا، ولَیْسَتْ له مِنه اِجازَةٌ ولا وِجادَةٌ (ومِنْ ثَمَّةَ اُحْتِیجَ اِلی التَارِیخ). لِتَضَمُّنِه تَحْرِیر مَوَالِیْدِ الرُواةِ ووَفَیاتِھِم، واَوْقَاتِ طَلَبِھِم، وارْتِحَالِھِم، وقد اُفْتُضِحَ اَقوامٌ اِدَّعُوا الروایة عن شُیُوخٍ ظَھَرَ بالتَّارِیخ کِذْبُ دعواھم.

ترجمہ: **المعضل:** سند سے راوی کے حذف اور گرنے کی قسموں میں سے تیسری قسم اگر راوی کا حذف دو یا دو سے زائد پائے اور لگاتار ہو تو یہ معضل ہے (یعنی انقطاع سند کی اس قسم کا اصطلاحی نام معضل ہے)

المنقطع: اور حذف راوی اس طرح نہ ہو (بلکہ) دو راویوں کا حذف لگاتار ہونے کی بجائے سند کی دو جگہوں میں ہے تو یہ (اصطلاح میں مسمّٰی بہ) منقطع ہے اور اسی طرح اگر صرف ایک راوی حذف ہوا ہے، یا دو راویوں سے زائد حذف ہوئے ہیں لیکن توالی اور پے در پے کی شرط کے بغیر (تو یہ بھی منقطع ہی کہلائے گی)۔

سقوط کی تقسیم: پھر سند سے راوی کا سقوط و حذف کبھی واضح اور ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی معرفت اور پہچان میں (ماہرین فن اور غیر ماہرین کے درمیان اشتراک پایا جاتا ہے (یعنی ان میں سے ہر ایک کو معلوم ہو جاتا ہے کہ سند میں حذف و انقطاع ہے) بایں سبب کہ راوی ایسا ہے کہ اس کی مروی عنہ (جس سے روایت کر رہا ہے) سے مثلاً معاصرت نہیں ہے۔ اور (کبھی) یہ سقوط مخفی اور پوشیدہ ہوتا ہے، جس کا فہم و ادراک نہیں کر پاتے ہیں سوائے ان ماہرین ائمہ کے جو حدیث کی سندوں اور ان کی علتوں پر واقفیت رکھتے ہیں۔

(ا) **سقوط واضح:** پس اول یعنی سقوط واضح معلوم ہو جاتا ہے راوی اور اس کے شیخ کے مابین ملاقات نہ ہونے سے (اور اس معلوم ہونے کا) سبب راوی کا (بایں حال) ہونا ہے کہ اس نے اپنے شیخ کا زمانہ نہیں پایا ہے، یا (اس کا) زمانہ پایا ہے لیکن (یہ معلوم ہے) کہ دونوں (ایک مقام میں) اکٹھا نہیں ہوئے ہیں اور نہ ہی راوی کو اس سے اجازت اور وِجادت ہے (کیونکہ اجازت اور وِجادت کے حصول کی صورت میں سند سے سقوط راوی حدیث کے رد کا سبب نہیں ہوگا، اجازت اور وِجادت کی تفصیل کتاب میں آگے آرہی ہے) اور اسی وجہ سے (کہ سند سے راوی کا حذف و سقوط کبھی عدم معاصرت سے معلوم ہوتا ہے علم حدیث میں) تاریخ (یعنی فن اسمار الرجال) کی احتیاج و ضرورت محسوس کی گئی، کیونکہ فن اسمار الرجال (تاریخ رواۃ) راویانِ حدیث کی تاریخ ولادت، ان کی تاریخ وفات، ان کی طلب علم کے اوقات، (اس سلسلے میں) ان کے اسفار (وغیرہ کی تفصیلات کی) تحریر و بیان پر مشتمل ہوتا ہے۔ بیشک راویوں کی ایک (جھوٹی) جماعت رسوا کی گئی جنھوں نے بہت سے شیوخ سے روایت کرنے کا دعویٰ کیا کہ تاریخ سے ان کے دعویٰ کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا۔

توضیح: معضل مصدر الاعضال (بمعنی دشوار بنا دینا، تھکا دینا) سے صیغہ اسم مفعول ہے، کہا جاتا ہے "اعضله" یعنی اس کے معاملہ کو دشوار بنا دیا، تو گویا محدث جس نے حدیث کے دو راویوں کو پے در پے حذف کر کے بیان کی ہے، اس حدیث کے معاملہ کو تنگ اور دشوار بنا دیا کیونکہ اس کا حال جرح و تعدیل کے لحاظ سے غیر معروف ہو گیا۔

"ان كان اثنين فصاعدًا مع التوالي" یہ دو راویوں کا سقوطِ مسلسل عام ہے، خواہ انتہائے سند میں ہو کہ صحابی اور تابعی کو حذف کر دیا گیا ہے، یا ابتدائے سند میں کہ راوی مثلاً اپنے شیخ اور شیخ کے شیخ کو ایک ساتھ حذف کر دے، یا درمیان سند میں ہو پھر درمیان سند میں یہ دو کا سقوط سند کے موضع واحد میں ہو، یا متعدد مواضع میں یہ سب معضل ہی کی صورتیں ہیں۔

امام جوزجانی نے لکھا ہے کہ معضل ضعف میں منقطع سے زیادہ ضعیف ہے لیکن یہ اس وقت ہوگا جب کہ سند میں انقطاع صرف ایک جگہ ہو اور اگر انقطاع ایک سے زائد جگہوں میں ہو تو دونوں کا حال ضعف میں برابر ہوگا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے النکت میں اس کی صراحت کی ہے۔

تنبیه: معضل کا حکم اس اصطلاح خاص کی بجائے محدثین کبھی اس متصل السند حدیث پر بھی عاید کرتے ہیں جس کا معنی مشکل ہو، اس اطلاق کی صورت میں معضل حدیث کی صفت ہوگی باعتبار معنی کے جبکہ اصطلاح سابق میں وہ باعتبار سند کے حدیث کی صفت ہے۔

"وان كان السقط اثنين غير متوالين في موضعين مثلاً فهو المنقطع" منقطع لغت میں مصدر "الانقطاع" بمعنی کٹنا، ٹوٹنا سے اسم فاعل ہے اور حدیث منقطع کی اصطلاحی تعریف جو متأخرین محدثین کی مختار و پسندیدہ ہے یہی ہے جو مصنف نے اس موقع پر بیان کی ہے، یعنی جس کی (درمیان) سند سے ایک راوی یا متعدد راوی بغیر توالی و تسلسل کے مختلف جگہوں سے ترک و حذف ہو گئے ہیں، اس تعریف کے اعتبار سے "منقطع" حدیث معلق مرسل، معضل سے الگ حدیث غیر متصل کی ایک قسم ہوگی، کہ مُقسَم یعنی غیر متصل میں محض راوی کا ترک بغیر کسی قید کے پیش نظر ہے، اور قِسم یعنی منقطع میں درمیان سند سے ایک راوی یا ایک سے زائد راویوں کا ترک بشرط عدم توالی ملحوظ ہے۔

منقطع کی ایک دوسری تعریف

بعض محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک منقطع وہ حدیث ہے جس کی سند متصل نہ ہو، یہ

عدم اتصال اور انقطاع خواہ کسی بھی صورت میں ہو اگر یہ لفظ منقطع کا اکثر اس حدیث پر بولا جاتا ہے جس میں تابعی سے نیچے کا راوی صحابی سے روایت کرتا ہے۔ اس تعریف کے اعتبار سے مرسل، معضل، معلق سب منقطع میں داخل ہونگی، اس تعریف کے لحاظ سے منقطع الگ ایک خاص قسم یعنی مرسل، معضل، معلق کی قسیم ہونے کی بجائے مُقسّم ہوگی، اور معلق، مرسل، معضل اس کی اقسام ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ یہ اصطلاح منقطع کے معنی لغوی سے زیادہ قریب ہے۔

"وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی" مصنف کے شاگرد حافظ قاسم مصری نے اپنے حاشیہ میں ذکر کیا ہے کہ مصنف نے منقطع کی بحث میں یہ وضاحت فرمائی تھی کہ جب صرف ایک راوی ترک ہوگا تو اسے منقطع فی موضع واحد کہیں گے اور عدم توالی کی شرط کے ساتھ جب دو راوی متروک ہوں گے تو اسے منقطع فی موضعین، اسی طرح تین وچار کے حذف ہونے کی صورت میں منقطع فی مواضع ثلاثہ، اور منقطع فی مواضع اربعہ کہیں گے۔

"لتضمّنه تحرير مواليد الرواة ووفياتهم الخ" وَفَيَات، واو اور فار کے فتحہ اور یا کی تخفیف کے ساتھ وفات کی جمع ہے اور مضاف محذوف ہے یعنی (زمان وفياتهم) ملا علی قاری نے "وَفِيَّات" کو فار کے کسرہ اور یار مشدد کے ساتھ ضبط کیا ہے، لیکن اول ہی راجح ہے، اس لئے کہ وفات کی اصل وَفَيَه واو، فار، یا کی حرکت کے ساتھ ہے، بروزن "بَقَرَة" "یا" چونکہ حرف علت تھی اس لئے اسے ساکن کر دیا تو وَفْيَة ہوگیا پھر یا کے سکون اور اس کے ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے یار کو الف سے بدل دیا اس طرح وفات ہوگیا، اسی لئے جب اس کو جمع لاتے ہیں تو اصل یا کو واپس لاتے ہیں اور وَفَيَات کہتے ہیں جیسے شَجَرَة کی جمع میں شَجَرات.

"وقد اُفتُضِحوا اقوام ادّعوا الرواية عن شيوخ الخ"

تاریخ الرواۃ کی ضرورت واہمیت

حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ امیر المؤمنین فی الحدیث سفیان ثوری کا قول ہے کہ جب راویان حدیث نے کذب بیانی اختیار کی تو ہم نے ان کے مقابلہ میں تاریخ کا استعمال کیا (جس سے ان کے جھوٹ کا پردہ چاک ہوگیا) مشہور محدث وفقیہ حفص بن غیاث نے فرمایا جب تمہیں کسی راوی کی کذب بیانی کا شبہ ہو تو راوی اور مروی عنہ (جس سے وہ روایت کر رہا ہے)

دونوں کی عمروں سے (اس کے صدق وکذب کا) فیصلہ کرو۔
چنانچہ محدث اسماعیل بن عیاش کا بیان ہے کہ قیام عراق کے زمانہ میں میرے پاس اصحاب حدیث کی ایک جماعت آئی اور مجھ سے کہا کہ یہاں ایک شخص "خالد بن معدان سے روایت کرتا ہے، میں اس کے پاس گیا اور اس سے پوچھا کہ تم نے کس تاریخ میں خالد بن معدان سے حدیث کی سماعت کی؟ اس نے بتایا کہ ۱۱۳ھ میں، تو میں نے اس سے کہا اس کا مطلب یہ ہے کہ تو نے ان کی وفات کے سات سال بعد ان سے حدیث سنی، چونکہ خالد بن معدان کی وفات ۱۰۶ھ میں ہوگئی تھی۔
اسی طرح امام حاکم ابو عبداللہ ذکر کرتے ہیں کہ "ابو جعفر محمد بن حاتم الکشّی" ہمارے شہر میں آیا اور "عبد بن حمید" سے حدیث روایت کی میں نے اس کی تاریخ پیدائش معلوم کی تو اس نے بتایا کہ میں ۲۶۰ھ میں پیدا ہوا ہوں، تو میں نے اپنے رفقاء واصحاب سے کہا کہ گویا اس شخص نے "عبد بن حمید" کی وفات کے تیرہ برس بعد ان سے حدیث اخذ کی۔
"تاریخ الرجال" کی اسی اہمیت وافادیت کی بنار پر امام بخاری کے استاذ کبیر امام علی بن المدینی فرماتے تھے "فقہ معانی الحدیث نصف العلم، معرفۃ الرجال نصف العلم" اسی لئے علمائے اسلام نے اس کثیر الفائدہ فن کی جانب خصوصی توجہ مبذول کی اور ارباب علم وفن کے تراجم اور ان کی تاریخ میں اس قدر کتابیں تصنیف کیں جن کا شمار ممکن نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم اور مذاہب وملل کی دنیا میں علمائے اسلام ہی کو یہ شرف وامتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے اپنے پیغمبر ورسول ﷺ کی احادیث اور سیرت پاک کی محبت میں اس فن کو ایجاد کیا اور اسے ترقی اور بلندی کے اس معیار پر پہنچادیا کہ دنیا ان کے اس بینظیر کارنامہ پر انگشت بدنداں ہے۔ "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء"

(ز) القسم (الثانی) وهو الخفی (المُدَلَّس) بفتح اللام، سُمِّیَ بذلك لكون الراوی لم يُسَمِّ مَنْ حدَّثَه، وَاَوْهَمَ سِمَاعَه لِلحديث مِمَن لم يُحدِّثْه به، واشتِقَاقُه مِن الدَّلَسِ — بالتحريك — وهو اِختِلَاط الظلام بالنور، سُمِّیَ بذلك لاشتراكهما فی الخَفَاءِ.
(وَيَرِدُ) المُدَلَّس (بصيغةٍ) مِن صِيَغِ الاَدَاءِ (تَحْتَمِلُ) وُقُوعَ (اللِّقَاء) بَينَ المُدَلِّس ومَنْ اَسْنَدَ عنه (كـ عن) وكذا (قال)، ومتى وَقَعَ بصيغة صريحة لا تَجُوزُ فيها كان كاذِبًا.

وحُكمُ مَن ثَبتَ عنه التدليس اذا كانَ عدلاً اَنْ لا يُقبَلَ منه اِلّا اذا صرّحَ فيه بالتحديث على الاَصحّ.

(۳) سقوط خفی. (الف) المدَلّس:

ترجمہ: اورثانی یعنی سقوط خفی (کامحل) مدلّس ہے (والقسم الثانی میں مضاف مقدر ہے یعنی ومحل القسم الثانی) لام کے فتحہ کے ساتھ۔ اس کا نام یوں رکھا گیا، کیونکہ راوی نے اس شیخ کا نام نہیں ذکر کیا جس نے حدیث اس سے بیان کی تھی، اور وہم وشبہ میں ڈالدیا اپنے حدیث کے سننے کا اس شخص سے جس نے یہ حدیث اس سے بیان نہیں کی ہے، اور مدلّس ماخوذ ہے "دَلَسٌ" دال ولام پر حرکت کے ساتھ۔ اور دَلَس (کامعنی) تاریکی کا روشنی سے ملنا ہے، (جیسا کہ رات کے ابتدائی حصہ میں ہوتا ہے) اور اسکا اصطلاحی نام مدلّس (اس لئے) رکھا گیا کیونکہ شیخ محذوف اور روشنی دونوں مخفی اور پوشیدہ ہونے میں مشترک ہیں۔

اور مدلّس روایت وارد ہوتی ہے ادار کے صیغوں میں سے ایسے صیغہ سے جو مدلّس (تدلیس کرنے والا) اور جس شخص سے حدیث روایت کی ہے کے مابین سماع کا احتمال وجواز رکھتا ہے، جیسے "عن" اور اسی طرح "قال" (بھی ہے) اور جب تدلیس واقع ہو (سماع کے معنی میں) صریح لفظ سے (جیسے سمعت فلانا، و اخبرنی فلان، وحدثنی فلان) اور اس میں معنی مجاز کا مقصد وارادہ نہیں ہے تو یہ (اب مدلّس نہیں بلکہ) جھوٹا ہوگا (لہٰذا اس کی حدیث کوئی مقبول نہیں ہوگی)

مدلّس کا حکم: اور اس شخص کا حکم جس سے تدلیس ثابت ہوجائے جبکہ وہ عادل ہے یہ ہے کہ اس کی مروی حدیث قبول نہیں کی جائے گی، مگر وہ حدیث جس میں تحدیث (یعنی سماع کی) صراحت ہے، اصح قول پر (قبول کی جائے گی یعنی جس حدیث کو سمعت، حدثنا، اخبرنا وغیرہ الفاظ سے بیان کرے وہ مقبول ہوگی کیونکہ سب صیغے صراحتاً سماع پر دلالت کرتے ہیں اور جس حدیث کو لفظ عن، اَنّ، قال وغیرہ سے بیان کرے وہ غیر مقبول ہوگی کیونکہ یہ الفاظ سمع وعدم سمع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں)

توضیح: مصنف رحمہ اللہ نے تدلیس کا لغوی معنی اس کا مادۂ اشتقاق اور معنی لغوی واصطلاحی میں مناسبت بیان کردی ہے لہٰذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

تدلیس کی اقسام: تدلیس کی بنیادی اقسام دو ہیں: (۱) تدلیس الاسناد (۲) تدلیس الشیوخ

تدلیس الاسناد کی تعریف

محدث کا اپنے شیخ سے جس سے حدیث سنی ہے، ایسی حدیث کا روایت کرنا جسے شیخ سے براہ راست نہیں سنی ہے، اور صیغہ ادا ایسا اختیار کرے جس سے گمان اور شبہ ہو کہ یہ اسی شیخ مذکور سے سنی ہے۔

تدلیس اسناد کی یہ تعریف ان ائمہ حدیث کی مختار ہے جو حدیث مدلَّس اور المرسل الخفی میں فرق و امتیاز کرتے ہیں جیسے حافظ ابوبکر البزار، حافظ ابوالحسن ابن القطان، حافظ ابن حجر مصنف کتاب وغیرہ۔

تدلیس اسناد کی دوسری تعریف

محدث کا ایسے شیخ سے جس سے اس کی ملاقات وسماع ہے ایسی حدیث روایت کرنا جو اس سے نہیں سنی ہے اس ابہام کے ساتھ کہ یہ حدیث اس سے سنی ہے، یا جس سے ملاقات وسماع تو نہیں ہے، البتہ معاصرت ہے کوئی حدیث اس طرح روایت کرنا جس سے وہم وگمان ہو کہ اس کی شیخ مذکور سے ملاقات اور سماع ہے۔

یہ تعریف پہلی تعریف سے عام ہے، جس میں مرسل خفی بھی داخل ہو جائے گا، حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں تدلیس الاسناد کی یہی تعریف کی ہے، اور حافظ عراقی نے مقدمہ ابن الصلاح کی شرح التقیید والایضاح میں صراحت کی ہے کہ یہی تعریف محدثین میں مشہور ہے۔

پھر تدلیس الاسناد کی تین قسمیں ہیں: (الف) تدلیس تسویہ، (ب) تدلیس عطف، (ج) تدلیس قطع۔

تدلیس تسویہ کی صورت یہ ہے کہ محدث اپنے شیخ ثقہ کی بجائے شیخ کے شیخ کو جو ضعیف ہے حذف کردے اور اس کے اوپر جو ثقہ شیخ ہے کا نام ذکر کرے جس سے بظاہر سند ثقات پر مشتمل ہوگئی، تدلیس کی یہ بدترین اور سب سے قبیح قسم ہے، جو جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

(۲) تدلیس الشیوخ کی صورت یہ ہے کہ محدث اپنے شیخ کا ذکر اس کے مشہور نام، یا کنیت، یا نسبت، یا صفت کی بجائے غیر مشہور سے کرے، تدلیس کی یہ سب سے اھون قسم ہے، مصنف نے چونکہ کتاب میں صرف تدلیس الاسناد کا ذکر کیا ہے بقیہ اقسام بیان نہیں کی ہیں اس لئے جملہ اقسام

کی تفصیلات کا ذکر یہاں بے موقع ہوگا لہٰذا ان اقسام کی جانب اسی اشارہ پر اکتفار کیا جاتا ہے، تفصیل کے لئے فتح المغیث از سخاوی اور مصنف کی مشہور تصنیف النکت علی ابن الصلاح وغیرہ کی مراجعت کی جائے۔

''کـ "عن" و "کذا" و "قال" چونکہ امام احمد بن حنبل، امام بخاری، خطیب بغدادی وغیرہ لفظ ''قال'' اور ''عن'' میں فرق کرتے ہیں ان ائمہ حدیث کے نزدیک قال کا لفظ سماع واتصال پر اسی وقت محمول ہوگا جبکہ دوسری سند سے بعینہ اس حدیث میں ''قال'' کے فاعل کا اپنے شیخ سے سماع ثابت ہوجائے، یا لفظ قال سے روایت کرنے والے کی عادت معروفہ ہو کہ وہ ''قال'' کا لفظ محل سماع ہی میں استعمال کرتا ہے، بصورت دیگر یہ حدیث بغیر کسی احتمال کے منقطع ہوگی، اور جمہور محدثین کے نزدیک ''عن'' و ''قال'' دونوں حکم میں یکساں ہیں، مصنف نے کـ "عن" و "قال" کی بجائے "و کذا قال" کہہ کر اسی اختلاف کی جانب اشارہ کیا ہے اور جمہور کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے صراحت کردی کہ ''قال'' اور عن دونوں کا حکم ایک ہی ہے ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ واللہ اعلم

"ومتی وقع بصیغة صریحه لا تَجوَّزَ فیها کان کاذباً" ''نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر'' کے ہندوستانی نسخوں میں "لاتَجوَّزَ فیها" کی قید نہیں ہے، جبکہ ملا علی قاری اور عربی نسخوں میں یہ قید موجود ہے اور یہی صحیح ہے چنانچہ علامہ قاسم تلمیذ مصنف اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں۔ "قال المؤلف ابقاه الله تعالى اردت بالتَجوُّز نحو قول الحسن: حدثنا ابن عباس رضى الله عنهما على منبر البصرة، فانه لم يسمع منه و انما اراد اهل البصرة الدين هو منهم، وقول ثابت البناني! خطبنا عمران بن حصين رضى الله عنه، یعنی حسن بصری نے حدثنا سے مراد ہمارے شہر بصرہ والوں سے منبر پر حدیث بیان کی کیونکہ حسن بصری کا ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں ہے۔ اسی طرح ثابت بنانی کے قول خطبنا کا معنی مجازی یہ ہے کہ ہمارے شہر والوں کو عمران بن حصین نے خطبہ دیا۔ بہر حال سماع کے معنی میں صریح صیغوں کے استعمال کے وقت اگر معنی مجازی کا ارادہ کیا گیا ہو تو یہ کذب نہیں ہوگا اور نہ مدلس کی روایت میں استعمال کی جار پر غیر مقبول ہوگی۔

مدلس کی حدیث کا حکم: "حکم من ثبت عنه التدليس الخ" مدلس کی مروی حدیث کے متعلق فقہاء و محدثین کے مختلف اقوال ہیں ذیل میں ان اقوال کا خلاصہ درج کیا

جارہا ہے۔

(۱) مدلس اگر عادل ہے تو جس حدیث کو وہ حدثنا، سمعت وغیرہ سماع کے معنی میں صریح الفاظ سے روایت کرے گا وہ مقبول ہوگی، اور جسے صیغۂ عن، قال وغیرہ محتمل الفاظ سے روایت کرے گا وہ قبول نہیں کی جائے گی۔ حافظ ابن الصلاح نے اس تفصیلی قول کو اکثر محدثین کی جانب منسوب کیا ہے، جن میں امام شافعیؒ، علی ابن المدینی، یحییٰ بن معین جیسے ائمہ اعلام ومقتدیٰ شامل ہیں۔

(۲) فقہاء محدثین کی ایک جماعت مدلس کو مجروح اور مردود الروایۃ قرار دیتی ہے، چاہے وہ سماع کی تصریح کرے یا نہ کرے ثقات سے تدلیس کرے یا غیر ثقات سے بہر حال اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی چنانچہ قاضی عبدالوہاب اپنی کتاب ''ملخص'' میں لکھتے ہیں ''مدلس کی روایت مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی''

(۳) اس کے برعکس ایک جماعت علی الاطلاق مدلس کی روایت کو قبول کرنے کی قائل ہے خواہ وہ سماع کی تصریح کرے یا نہیں دونوں صورتوں میں اس کی روایت کو مقبول مانتے ہیں جو ائمہ حدیث وفقہ مرسل کو حجۃ مانتے ہیں وہ مدلس کو بھی حجۃ قرار دیتے ہیں، غالباً یہ تیسرا قول اسی جماعت کا ہے، خطیب بغدادی نے ''الکفایہ'' میں ''خلق کثیرین من اہل العلم'' کا یہ مذہب نقل کیا ہے۔

(۴) جو مدلس صرف ثقات سے تدلیس کرتا ہے اس کی روایت قبول کی جائے گی اور جو ثقات وغیر ثقات دونوں سے تدلیس کرتا ہے اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، حافظ ابوبکر البزار، ابن حبان، حافظ ابن عبدالبر وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے، نیز حافظ ابن عبدالبر نے اسے اکثر ائمہ حدیث کی جانب منسوب کیا ہے۔

(۵) جس مدلس سے تدلیس کا وقوع نادر اور اقل قلیل ہو تو اس کی بصیغۂ عن وغیرہ'' روایت مقبول ہوگی، ورنہ نہیں، حافظ سخاویؒ نے نقل کیا ہے کہ علی ابن المدینی بھی اس کے قائل ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس موقع پر صرف اول الذکر قول کو ذکر کیا ہے اور اسی کو اصح قرار دیا ہے، جبکہ حافظ ابن دقیق العید نے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مدلس کے عنعنہ کا منقطع کے حکم میں ہونا قیاس کے مطابق ہے، لیکن اس قیاس کا محدثین کے تصرفات اور تخریجات پر جاری کرنا مشکل اور دشوار ہے، کیونکہ اس سے بہت سی ان احادیث کا رد لازم آئے گا جنھیں ان حضرات نے صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ ان معنعن احادیث میں شیخ سے مدلس کے سماع کا اثبات ہمارے لئے متعذر ہے۔

چنانچہ بقول حافظ ابن حجر مصنف کتاب صحیحین (دو دیگر کتب صحیحہ میں خاصی تعداد میں مدلسین کی معنعن احادیث موجود ہیں، جنھیں اس قول اصح کے تحت نا قابل قبول احادیث میں شمار کیا جانا چاہئے، جبکہ یہ امر حسب تصریح علامہ ابن دقیق العید مشکل و دشوار ہے، اس اشکال کا جواب حافظ ابن الصلاح نے اور ان کی اتباع و پیروی میں امام نووی وغیرہ نے یہ دیا ہے کہ ''صحیحین اور دیگر کتب صحاح میں مدلسین کی معنعن احادیث اس پر محمول ہیں کہ صحاح کے مصنفین کے نزدیک دیگر سندوں سے ان مدلسین کا اپنے شیوخ سے سماع ثابت ہے، (لہٰذا صحیحین وغیرہ کی ان احادیث پر غیر مقبول ہونے کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ لیکن متاخرین علمائے حدیث میں سے امام ''صدر الدین ابن المرحل'' نے اپنی کتاب ''الانصاف'' میں اس جواب کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ ''اِنّ فی النفس من هذا الاستثناء غُصَّة لانها دعوی لا دلیل علیها'' دل اس دعویٰ کے قبول کرنے سے تنگ ہے کیونکہ اس دعویٰ پر کوئی دلیل نہیں ہے، اور ان سے پہلے علامہ حافظ ابن دقیق العید نے بھی اس جواب پر یہ نقد کیا تھا کہ ''لابد من الثبات علی طریقة واحدة اما القبول مطلقاً فی کل کتاب اوالرد مطلقاً الخ فی کل کتاب'' ایک ضابطہ وطریقہ پر ثابت قدم رہنا ضروری ہے، یا تو مدلسین کے عنعنہ کو ساری کتابوں میں قبول کیا جائے، یا ساری کتابوں میں رد کر دیا جائے۔ (ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ کتب صحیح میں انھیں قبول کر لیا جائے، اور بقیہ کتابوں میں رد کر دیا جائے، کیونکہ اس قبول کرنے کی بنیاد محض احتمال پر ایک امر کا اثبات ہے یا غیر معلوم شئی پر ایک امر کو محول کرنا ہے۔

علاوہ ازیں حافظ تقی الدین السبکی کا بیان ہے کہ میں نے (خاتم الحفاظ، ناقد الاسناد والالفاظ) حافظ ابوالحجاج المزی سے سوال کیا کہ صحیحین میں موجود مدلس کی معنعن احادیث کے بارے میں کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ شیخین ان احادیث کے متصل السند ہونے پر مطلع تھے؟ تو انھوں نے جواب میں فرمایا: لوگ اسی طرح کی بات کہتے ہیں جس کی بنیاد محض شیخین کے ساتھ حسن ظن پر ہے، ورنہ صحیحین میں مدلسین کی ایسی معنعن احادیث موجود ہیں جن کی صحیح میں مذکور سند کے علاوہ کوئی دوسری سند نہیں پائی جاتی۔

یہ مذکورہ تفصیلات ذکر کرنے کے بعد مصنف کتاب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

صحیحین میں جن مدلسین کی احادیث کی تخریج کی گئی ہے وہ سب امر تدلیس میں ایک درجہ میں نہیں ہیں، بلکہ ان کے درجات مختلف ہیں:

۱-وہ رواۃ ہیں جنھیں مدلّس کہا جانا بطور ندرت وشاذ کے ہے، ان کی غالب واکثر روایتوں میں سماع کی صراحت موجود ہے، جن محدثین نے ان پر تدلیس کا اطلاق کیا ہے، یا تو انھوں نے ارسال پر مجازاً تدلیس کا لفظ استعمال کر دیا ہے، اور یا تو محض اپنے ظن وگمان کی بنیاد پر انھیں تدلیس سے متصف کر دیا ہے (ورنہ مناسب یہی ہے کہ انھیں مدلّس نہ کہا جائے)

اس درجہ میں چودہ ائمہ حدیث کا نام درج کیا ہے جن میں یحییٰ بن سعید انصاری، ہشام بن عروہ، حفص بن غیاث، سلیمان تیمی وغیرہ اکابر محدثین کے نام شامل ہیں۔

۲-اس درجہ میں وہ مدلّسین ہیں جن کی تدلیس کو ائمہ حدیث نے برداشت کر لیا ہے اور اس سے چشم پوشی کی ہے، اور کتب صحاح میں ان کی احادیث کی تخریج کی ہے ان کے ساتھ چشم پوشی کا برتاؤ اور ان کی احادیث کی تخریج کی وجہ (الف) یا تو حدیث میں ان کی امامت ہے، (ب) اور یا تو اس لئے ہے کہ ان کی کثیر روایتوں کے مقابلہ تدلیس کی تعداد قلیل اور تھوڑی ہے، (ج) اور یا یہ ہے کہ یہ حضرات صرف ثقہ سے تدلیس کرتے ہیں۔

اس درجہ میں اٹھارہ اکابر محدثین کے نام نقل کئے ہیں، جن میں ابراہیم نخعی، حسن بصری، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، زکریا بن ابی زائدہ وغیرہ کے نام شامل ہیں۔

۳-اس تیسرے درجہ میں وہ مدلّسین ہیں جو کثرت سے تدلیس کرتے ہیں، اور مدلّس کی حیثیت سے طبقہ محدثین میں معروف ہیں، جن کی تعداد پینتیس ہے ان میں بقیہ بن الولید، سلیمان الاعمش، عبدالملک ابن جریج، محمد بن اسحاق امام المغازی، الولید بن مسلم دمشقی وغیرہ کے نام ہیں۔

ان تینوں درجات کے ناموں کی فہرست درج کرنے کے بعد لکھتے ہیں "فھذہ اسماء من ذکر بالتدلیس من رجال الصحیحین" صحیحین کے رجال میں سے یہ ان لوگوں کے نام ہیں جنھیں مدلّس ہونے کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے (جن کی مجموعی تعداد سرسٹھ ہے) مکمل تفصیل کے لئے النکت علی ابن الصلاح کی مراجعت کی جائے (درجات کی تعیین میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ حافظ علائی نے "جامع التحصیل فی احکام المراسیل" میں یہ جملہ تفصیلات مع شئی زائد بیان کی ہیں اور موصوف نے اسی سے اخذ کر کے مزید تنقیح کے ساتھ اسے یہاں نقل کیا ہے)

بہرحال حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی بیان کردہ اس تفصیل کے مطابق بتیس مدلسین وہ ہیں جن کے عنعنہ کو ائمہ حدیث بالخصوص امام بخاری اور امام مسلم نے قبول کیا ہے، اور خود حافظ موصوف کے نزدیک بھی یہی مختار ہے، اس لئے زیر نظر "نخبۃ الفکر" کی شرح میں موصوف کا یہ قول "وحکم من

ثبت عنه التدليس اذا كان عدلاً لا يُقبَل منه اِلّا اذا صرّح بالتحديث على الاصح"
اپنے اطلاق پر نہیں ہے بلکہ اس حکم سے مدلسین کی ایک بڑی جماعت جن کی تعداد بتیس ہے مستثنٰی
اور خارج ہے، جس سے ان فقہاء و محدثین کے اس قول کی وجاہت ثابت ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ
ثقہ جب ثقات سے ارسال کرے تو وہ مطلقاً قبول کیا جائے گا، کیونکہ بلاشبہ مدلّس کے قبول کرنے کی
دلیل بعینہٖ مراسیل کے قبول کرنے پر منطبق ہوتی ہے۔" واللہ اعلم بالصواب"

(وكذا المُرْسَلُ الخفِيُّ) اذا صَدَرَ (مِن مُعَاصِرٍ لم يَلْقَ) مَن حَدَّثَ عنه، بل بينه وبينه واسطةٌ. والفرق بين المدَلّسِ والمُرْسَل الخَفِيّ دَقِيْقٌ، يَحصُلُ تَحرِيْرُه بما ذُكِرَ هُنَا: وهو اَنَّ التَّدْلِيسَ يَخْتَصُّ بِمَنْ رَوَى عَمَّنْ عُرِفَ لِقَاؤه اِيَّاه، فامّا اِنْ عَاصَرَه ولم يُعْرَفْ اَنّه لَقِيَه، فهو المُرْسَلُ الخَفِيُّ.

ومَنْ اَدْخَلَ فى تعريف التدليس المُعَاصَرةَ ولو بغير لُقِيٍّ لَزِمَه دُخُولَ المرسل الخفيّ فى تعريفه، والصوابُ التَّفْرِقَةُ بينهما. ويَدُلُّ على اَنّ اِعْتبَار اللُقِيّ فى التدليس دون المُعَاصَرةِ وحدَها لابُدَّ منه اِطْبَاقُ اهل العلم بالحديث على اَنّ رواية المُخَضْرَمِيْنَ كابى عثمان النَّهْدِيّ، قيس بن ابى حازم عن النبى صلى الله عليه وسلم من قَبِيْلِ الإرْسالِ لا مِن قبيل التَّدْلِيْس.

ولو كان مُجَرَّدُ المعاصرة يُكْتَفَى به فيالتدليس لكان هؤلاء مدَلِّسين؛ لاَنَّهم مَاصَرُد النبىَّ صلى الله عليه وسلم قطعاً، ولكِنْ لم يُعرَفْ هل لَقُوْه ام لا.

وممن قال باشتِراطِ اللُقِيِّ فى التدليس الامام الشافعى، وابوبكر البَزّار، وكلامُ الخطيبِ فى الكفاية يَقْتَضِيْهِ وهو المُعْتَمَدُ، ويُعْرَفُ عَدمُ المُلاقَاةِ باِخْبَارِه عن نَفْسِه بذلك، او بِجَزْمِ امام مُطَّلِعٍ، ولا يَكْفِى اَن يَقَعَ فى بعض الطُرُقِ زيادةُ راوٍ بينهما؛ لِاحتمال اَن يكون من المزيد، ولا يُحكَمُ فى هذه الصورةِ بحكم كليّ لتعارضِ احتمَال الاتصال والانقطاع، وقد صَنَّف فيه الخطيبُ كتابَ "التفصيل لِمُبْهَم المراسيل" و كتابَ "المِيد فى متّصِل الاَسانيد". وانتهت هنا احكام الساقط من الاسناد.

---

(۲) **المرسل الخفي:**

ترجمہ: اور اسی طرح (سقوط خفی کا محل) مرسل خفی ہے (اور اسکا تحقق جب ہوتا ہے کہ)

وہ صادر ہو اس معاصر سے جس کو لقا و سماع نہیں حاصل ہے اس شیخ سے جس سے اس معاصر نے حدیث روایت کی ہے، بلکہ اس معاصر اور اس شیخ کے درمیان واسطہ ہے، حدیث مدلس اور مرسل خفی کے درمیان فرق باریک ہے اس کی تنقیح اور وضاحت ہو جائے گی اس تقریر سے جو یہاں ذکر کی گئی ہے، اور وہ تقریر یہ ہے کہ تدلیس مختص ہوتی ہے اس راوی کے ساتھ جو روایت کرے ایسے شخص سے جس سے اس کی لقا و سماع معروف و معلوم ہے، اور اگر یہ راوی اس شیخ کا ہم عصر تو ہے اور معلوم نہیں ہے کہ یہ راوی اس شیخ سے ملا اور اس سے حدیث سنی ہے تو یہ مرسل خفی ہے، اور جس نے داخل کیا ہے تدلیس کی تعریف میں معاصرت کو اگر چہ یہ معاصرت بغیر لقا و سماع کے ہے تو اسے تدلیس کی تعریف میں مرسل خفی کا دخول لازم ہوگا، اور درست دونوں کے درمیان تفرقہ اور جدائی ہے، اور تدلیس میں تنہا معاصرت کی بجائے سماع کے لابد اور ضروری ہونے پر دلالت کرتا ہے علمائے حدیث کا اس بات پر اتفاق کہ مخضر مین جیسے ابو عثمان نہدی، اور قیس بن ابی حازم کی (براہ راست) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ارسال کے قبیل سے ہے نہ کہ تدلیس کے قبیل سے ہے، اور اگر محض معاصرت تدلیس میں کافی ہوتی تو یہ لوگ مدلس ہوتے، اس لئے کہ ان لوگوں نے قطعی طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا ہے، لیکن معروف و معلوم نہیں ہے کہ آیا ان حضرات نے آنحضرت ﷺ سے ملاقات کی ہے یا نہیں۔

اور ان علماء میں جو تدلیس میں لقا و سماع کو شرط قرار دینے کے قائل ہیں، امام شافعی، اور ابوبکر البزار ہیں، اور "کفایہ" میں خطیب بغدادی کا کلام بھی اسی بات کا مقتضی ہے، اور یہی قول لائق اعتماد ہے، اور ملاقات معلوم ہوگی خود راوی کا اپنے متعلق اس کی خبر دینے سے، یا کسی باخبر امام کے یقینی طور پر (بتانے اور عدم ملاقات کے ثبوت میں یہ) کافی نہیں ہوگا کہ بعض سندوں میں راوئ مذکور اور اس کے شیخ کے مابین کسی راوی کی زیادتی واقع ہو جائے، کیونکہ احتمال ہے کہ یہ زیادتی "المزید فی متصل الاسانید" کے (قبیل) سے ہو، اس صورت میں (تدلیس) کا قطعی فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اتصال، اور انقطاع (دونوں) کا احتمال (باہم) متعارض ہیں، اور خطیب بغدادی نے اس باب میں کتاب "التفصیل لمبہم المراسیل" اور (دوسری) کتاب "المزید فی متصل الاسانید" تصنیف کی ہے۔ اسناد میں حذف و ترک کے احکام کی بحث یہاں منتہی اور پوری ہوگئی۔

توضیح: یہاں مرسل سے مراد اوپر مذکور مرسل اصطلاحی نہیں ہے بلکہ مرسل مطلق منقطع کے معنی میں ہے، پھر اس معنی کے لحاظ سے مرسل کی دو قسمیں ہونگی ایک مرسل جلی یعنی راوی کا

ایسے شیخ سے روایت کرنا جس سے اس کی عدم معاصرت یقینی طور پر ثابت ہے، جیسے مثلاً امام مالکؒ کا سعید بن المسیب سے روایت کرنا اور سفیان ثوری کا ابراہیم نخعی سے روایت کرنا، اس صورت میں سند کا انقطاع بغیر کسی اشتباہ کے ظاہر ہے، اور دوسرا مرسل خفی یعنی راوی کا اپنے ایسے معاصر سے روایت کرنا جس سے حدیث نہیں سنی ہے، اس موقع پر مصنف اسی دوسرے مرسل کی تفصیلات ذکر کر رہے ہیں۔

"اذا صدر من معاصر لم یلقَ من حدَّث عنه الخ" مصنف رحمہ اللہ نے امام شافعی، حافظ ابوبکر البزار، حافظ ابن القطان وغیرہ کی پیروی میں تدلیس اور ارسال خفی کے مابین فرق کیا ہے، جبکہ حافظ ابن الصلاح، حافظ عراقی، امام نووی وغیرہ تدلیس و مرسل خفی میں فرق نہیں کرتے بلکہ مرسل خفی کو تدلیس میں شامل رکھا ہے، "ومَن ادخل فی تعریف التدلیس المعاصرة ولو بغیر لقی" سے انھیں علماء پر اشکال والزام وارد کیا ہے لیکن جب یہ لوگ مرسل خفی کو تدلیس میں داخل مانتے ہیں تو پھر لقاء پر یہ اشکال واعتراض وارد نہیں ہوگا۔

"ولو کان مجرد المعاصرة یکتفٰی به فی التدلیس لکان هولاء مدلّسین لانهم عاصروا النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قطعاً ولکن لم یُعرف هل لقوه ام لا"

"مُخَضْرَمِین" مُخَضْرَم کی جمع ہے اور "مُخَضْرَم" خَضْرَمُ الأُذن سے اسم مفعول ہے۔ خَضْرَمَ الاذن کسی جانور کے کان کے کنارہ کو یا آدھا حصہ کو کاٹ دینا حدیث میں ہے "انّه خَطَبَ الناسَ یومَ النحر علی ناقةٍ مُخَضْرَمةٍ" آنحضرت ﷺ نے دسویں ذی الحجہ کو لوگوں کو خطبہ دیا ایسی اونٹنی پر سوار ہو کر جس کا کان کٹا ہوا تھا۔ اور اصطلاح محدثین میں "مُخَضْرَم" ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جنھوں نے زمانہ جاہلیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ کا زمانہ بھی پایا اور آپ ﷺ پر ایمان لائے، لیکن آپ ﷺ کی زیارت اور ملاقات انھیں نصیب نہیں ہوئی۔

یہ تعریف بتا رہی ہے کہ مخضرمین کی آنحضرت ﷺ سے عدم ملاقات یقینی طور پر معروف و معلوم ہے اس لئے مصنف کا یہ کہنا "ولکن لم یُعرف لقوه ام لا" محل نظر ہے۔ نیز جب ان کی عدم ملاقات متعین ہے تو آنحضرت ﷺ سے ان کی روایت از قبیل ارسال ہوگی نہ کہ از قبیل تدلیس اس لئے کہ تدلیس کی تعریف میں مدلّس کا شیخ سے سماع و ملاقات ضروری ہے۔

خلاصۂ بحث:

خبر مردود کے رد کئے جانے کے بنیادی اسباب دو ہیں۔

۱-سند سے راوی کا سقوط، ۲-راوی میں طعن وجرح۔

انواع سقوط: سند سے راوی کے سقوط وحذف کی اس کے ظہور وخفا کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔

۱- سقوط ظاهر: ایسا سقوط جس کی معرفت و پہچان میں ماہرین فن وغیر ماہرین میں اشتراک پایا جاتا ہے، اس قسم کے سقوط کے اصطلاحی نام راوی کے سقوط کی جگہ، اور ساقط راویوں کی تعداد کے لحاظ سے چار ہیں: المعلّق، المرسَل، المعضل، المنقطع۔

۲- سقوط خفی: ایسا سقوط جس کی معرفت بطور خاص ائمہ فن کو ہوتی ہے، دوسروں کو اس کا ادراک نہیں ہوتا، اس نوع کے سقوط کے اصطلاحی اسمار دو ہیں:
المدلّس، المرسل الخفی۔

اس طرح سے سند سے راوی کے ساقط ہوجانے کی بنار پر خبر مردود کے کل چھ نام ہوں گے ذیل میں ہر ایک کی تعریف اور ان کے احکام کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱- معلق کی تعریف: وہ حدیث جس کی ابتدائی سند سے مصنف کتاب ایک راوی، یا ایک سے زاید کو پے بہ پے یا کل راویوں کو حذف کردے۔

معلق کا حکم: حدیث معلّق غیر مقبول ہے، لیکن حافظ ابن الصلاح نے اس حکم سے ان کتابوں کی تعلیقات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کی صحت کا التزام کیا گیا ہے، مثلاً صحیحین کی تعلیقات۔

۲- مرسَل کی تعریف: وہ حدیث جسکی آخر سند سے تابعی کے بعد راوی ساقط ہوگیا ہے۔

اس کا حکم: حدیث مرسل کے حکم میں محدثین وفقہار کے اقوال مختلف ہیں:

(الف) جمہور متاخرین محدثین اور بہت سے فقہار واصولیین کے نزدیک حدیث مرسل ضعیف ہے اس سے احتجاج درست نہیں ہے۔

(ب) امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد (اصح قول کے اعتبار سے) کے نزدیک ایسے ثقہ کی مراسیل جو صرف ثقہ سے ارسال کرتا ہے صحیح ہے اور اس سے استدلال واحتجاج کرنا درست ہے۔

(ج) امام شافعیؒ کے نزدیک درج ذیل شرائط کے ساتھ مرسل صحیح ہے اور اس سے استدلال درست ہے۔

(۱) مرسل عادل وضابط ہو، (۲) غیر مقبول الروایت سے حدیث کی روایت نہ کرے، (۳) کبار تابعین سے ہو۔ یہ تین شرطیں خود مرسل میں ملحوظ ہوں گی۔
(۴) حدیث مرسل کو کسی ذریعہ سے تائید وتقویت حاصل ہوگئی ہو، یہ تقویت چار طریقوں سے حاصل ہوگی: (الف) اس مرسل کے ہم معنی ثقات سے مروی کوئی مسند حدیث پائی جائے۔ (ب) یا اس مرسل کے ہم معنی کوئی دوسری مرسل روایت پائی جائے جس کی سند پہلی مرسل سے الگ ہو، (ج) یا اس مرسل کے موافق کسی صحابی کا قول موقوف پایا جائے، (د) یا عام فقہائے اسلام کا اس مرسل کے مطابق عمل پایا جائے۔

۳- معضل کی تعریف: وہ حدیث جس کی سند سے دو راوی یا اس سے زائد پے بہ پے ساقط ہوگئے ہوں۔

اس کا حکم: حدیث معضل ضعیف ہے اور اس کا ضعف مرسل، اور منقطع سے (جبکہ انقطاع صرف ایک جگہ سے ہو) بڑھا ہوا ہے۔

۴- منقطع کی تعریف: جمہور متاخرین محدثین کے نزدیک منقطع وہ حدیث ہے جس کی درمیان سند سے ایک راوی یا ایک سے زاید راوی متعدد جگہوں سے بغیر توالی کے ساقط ہوگئے ہوں۔ اس تعریف کے اعتبار سے منقطع غیر متصل السند کی ایک قسم ہوگی، بعض علمائے متقدمین منقطع غیر متصل السند کو کہتے ہیں یہ انقطاع سند جس صورت میں بھی ہو، اس تعریف کے اعتبار سے منقطع مقسم ہوگی اور معلق، مرسل وغیرہ اس کی قسمیں ہوں گی۔

اس کا حکم: حدیث منقطع باتفاق محدثین وفقہا ضعیف ہے۔

۵- المدلَّس: وہ حدیث جس کو راوی اپنے شیخ سے جس سے اس نے حدیث سنی ہے بصیغہ عن وغیرہ ایسی حدیث روایت کرے جو اس شیخ سے براہ راست نہیں سنی ہے۔

حدیث مدلِّس کا حکم: تدلیس کرنے والے کی روایت کے قبول اور عدم قبول میں علمائے حدیث وفقہ کے اقوال میں اختلاف ہے۔

۱- جو محدثین حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں ان کے نزدیک مدلس ثقہ جب ثقات سے تدلیس کرے تو وہ مقبول ہوگی۔

۲- جمہور محدثین کے نزدیک اگر مدلس سماع کے معنی میں صریح الفاظ سے حدیث کی روایت کرے تو وہ مقبول ہوگی اور اگر ایسے صیغے سے روایت کرے جو سماع اور عدم سماع دونوں کا

احتمال رکھتے ہیں تواس کی روایت رد کردی جائے گی۔جیسے لفظ عن، قال وغیرہ۔

۳۔بعض محدثین کے نزدیک تدلیس بجائے خود جرح وطعن ہے اس لئے مدلس کی کوئی بھی روایت قبول نہیں ہوگی۔

۴۔بعض حضرات کے نزدیک جس سے تدلیس نادرالوقوع ہو اس کی روایت بصیغہ عن بھی قبول کی جائے گی، ورنہ نہیں۔

۶- **مرسل خفی کی تعریف:** وہ حدیث ہے جس کو راوی اپنے ہم عصر سے جس سے اس کی ملاقات نہیں ہے بصیغہ عن وغیرہ روایت کرے۔

اس کا حکم: حافظ ابن الصلاح اور ان کے متبعین کے نزدیک "مرسل خفی" تدلیس ہی کی ایک نوع ہے مستقل کوئی قسم نہیں ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک جو حکم حدیث مدلس کا ہے وہی مرسل خفی کا بھی ہے۔بہرحال انقطاع سند کی بنا پر یہ بھی جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔

"الطعن واسبابه"

(ثُم الطَّعْنُ) يكونُ بعَشْرَةِ اَشْيَاءَ بعضُها يكون اشدَّ فى القَدْحِ مِن بَعض: خمسةٌ منها تتعَلَّقُ بالعدالةِ، وخمسةٌ تَتَعَلَّقُ بِالضَبْطِ، ولم يَحصُلْ الإعتناءُ بتمييز احدِ القِسمَينِ مِن الآخَر لمصحلةِ اِقْتَضَتْ ذلك، وهى ترتيبها على الاشدِّ فالاشدِ فى مُوجَب الردِ على سبيل التدَلِّي؛

لِاَنَّ الطعنَ (اِمّا اَنْ يكونَ لِكَذِبِ الراوى) فى الحديث النبوىَ: بَاَنْ يروىَ عنه صلى الله عليه وسلم مالم يَقُلْهُ مُتعَمِّدًا لذلك.

(اَوْ تُهْمَتِهِ بذلك) بَاَنْ لا يُرْوَىَ ذلك الحديثُ الّا مِن جهتِه، ويكونُ مخالِفًا للقَواعِدِ المعلومة، وكذا من عُرِفَ بالكَذِبِ فى كلامِه، وَاِنْ لم يَظْهَرْ منه وقوعُ ذلك فى الحديث النبوى، وهذا دون الاول.

(اَوْ فُحْشِ غَلَطِه) اى كثرته (اَوْ غَفْلَتِه) عن الاتقان، (اَوْ فِسقِه) اى بالفعلِ اوالقول مِمَّا لم يَبْلُغِ الكفرَ، وبينه وبين الاول عمومٌ، وانما اُفْرِدَ الكذب لكونِ القَدْحِ به اشد فى هذا الفن. واَمَّا الفِسقُ بالمُعْتَقَدِ فَسَيأتى بيانه.

(اَوْ وَهَمِه) بَاَن يروىَ على سبيل التوهم، (اَو مُخَالِفَتِه) اى الثقات،

(اَو جَهَالَتِهِ) باَن لا يُعرَفَ فيه تعديلٌ ولا تجريحٌ معينٌ، (اَو بِدْعَتِه) وهي اعتقادُ ما اُحْدِث على خلافِ المعروفِ عن النبي صلى الله عليه وسلم لا بمُعَانَدةٍ بل بنَوعِ شبهةٍ) (او سُوءِ حفظِه) وهي عبارةٌ عن انْ لا يكونَ غَلَطُه اقَلَّ من اِصَابَتِه.

(۲) راوی میں طعن اور اس کے اسباب

یہاں سے دوسرے سبب رد یعنی راوی میں طعن وعیب کا بیان شروع کررہے ہیں۔

ترجمہ: (راوی میں) طعن وعیب دس اشیاء کی وجہ سے ہوتا ہے، جن کا بعض طعن وعیب میں بعض سے زیادہ سخت اور قبیح ہے ان دسوں میں سے پانچ (راوی کی) عدالت سے تعلق رکھتے ہیں (وہ یہ ہیں کذب، تہمت کذب، فسق، جہالت، بدعت) اور پانچ کا تعلق (راوی کے) ضبط سے ہے (جو یہ ہیں فحش غلط، کثرت غفلت، وہم، مخالفت ثقات، سوء حفظ) ان دونوں قسموں میں ایک کو دوسرے سے ممتاز اور الگ کرنے کا اہتمام واقع نہیں ہوا ایک مصلحت سے جو اس مذکور عدم اہتمام کی مقتضی ہوئی، وہ مصلحت یہ ہے کہ ان دسوں کو موجب رد میں سب سے سخت کو پھر اس سے کم سخت کو تنزل کے طریقہ پر ترتیب دینا (مقصود) ہے۔

وجوہ طعن کے دس میں منحصر ہونے کی وجہ: (اسباب طعن کا دس میں انحصار) اس لئے ہے کہ (راوی میں) طعن یا تو حدیث نبوی (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) میں راوی کے جھوٹ بولنے کی وجہ سے ہوگا، کہ وہ (ایسی حدیث روایت کرتا ہے) جو صرف اسی کی جہت وسند سے مروی ہے، اور یہ حدیث دین کے قواعد معلومہ بالضرورۃ کے مخالف (بھی) ہے، اور اسی طرح (متہم بالکذب کی) پہلی صورت سے (قباحت) میں کم درجہ کی ہے، یا تو (طعن) راوی کا بکثرت غلطی کرنے کی وجہ سے ہوگا، یا تو (طعن) راوی کا ضبط واتقان میں بکثرت غفلت برتنے کی وجہ سے ہوگا، (حدیث کو خوب اچھی طرح محفوظ کرنے سے بکثرت تساہل برتتا ہے) یا تو (طعن) راوی کے فسق کی وجہ سے ہوگا، یعنی وہ فسق فعلی یا قولی جو کفر کو نہیں پہنچا ہے، اور فسق اول (یعنی کذب راوی) کے درمیان عموم (وخصوص مطلق کی نسبت) ہے، (اول یعنی کذب خاص اور ثانی یعنی فسق عام ہے (ہر کذب فسق ہوگا جبکہ ہر فسق کذب نہیں ہوگا) اور کذب کو محض اس لئے علاحدہ ذکر کیا گیا ہے (باوجودیکہ وہ عام یعنی فسق میں داخل تھا) کیونکہ فن حدیث میں کذب کا طعن سب سے زیادہ سخت اور قبیح ہے، اور رہا اعتقادی فسق تو اس کا بیان عنقریب آرہا ہے، یا تو (طعن) راوی کے وہم اور غلطی

کی وجہ سے ہوگا کہ راوی غلط طور پر روایت کر رہا ہے، یا تو (طعن) راوی میں بدعت کی وجہ سے ہوگا، اور بدعت اعتقاد رکھنا اور ماننا ہے ان چیزوں کا جو ایجاد کر لی گئی اور گھڑ لی گئی ہیں برخلاف ان چیزوں کے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معروف ہیں، عناد اور سرکشی کی بنار پر نہیں بلکہ ایک نوع کے شبہ سے (کہ دلیل غیر ثابت مشابہ ثابت کو صحیح و ثابت دلیل سمجھ لینے) کیوجہ سے، یا تو (طعن) راوی کے حفظ کی خرابی کی وجہ سے ہوگا، اور سوء حفظ سے مراد یہ ہے کہ اس کی غلطی، اس کی اصابت اور درستگی سے کم نہیں ہے (بلکہ صواب کے برابر یا اس سے زائد ہیں)

توضیح: "لِکَذِبِ الراوی" کاف کے فتحہ اور ذال کے کسرہ کے ساتھ فصیح تر ہے، اور یہی قرآن کی لغت ہے، اور کِذْب کاف کے کسرہ اور ذال کے سکون کے ساتھ بھی جائز ہے۔

"معتمدًا لذلك" جان بوجھ کر بالقصد آنحضرت ﷺ کی جانب نسبت کر کے غلط بیانی کرے، اگر سہواً یہ کذب صادر ہو جائے تو اس پر کذب کا طعن نہیں ہوگا، اسی لئے متن میں واقع لفظ کذب کو شرح میں معتمداً سے مقید کیا ہے۔

پھر یہ کذب عمدی انواع فسق میں سب سے زیادہ سخت اور وجوہ طعن میں سب سے زیادہ قبیح ہے حتی کہ بعض علمار نے اس کو کفر میں شمار کیا ہے۔ اس لئے اسے فسق سے علاحدہ اور جملہ وجوہ طعن پر مقدم کیا ہے۔

"مخالفاً للقواعد المعلومة" یہ ایک اصطلاحی کلمہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دین اسلام کے وہ بنیادی واصولی احکام جو تواتر اور اپنی شہرت وعمومیت کے لحاظ سے دائرہ عوام میں داخل ہو گئے ہیں، اور عام مسلمان ان کے بارے میں جانتے ہیں کہ یہ نبی کریم ﷺ کے لائے ہوئے دین کے احکام ومسائل ہیں، جیسے وحدانیت، رسالت، ختم نبوت، بعث وجزار، نماز، زکوٰۃ وغیرہ کی فرضیت شراب کی حرمت وغیرہ۔

"او وَهَمِه" هاء کے فتحہ کے ساتھ یہ لفظ وزن اور معنی دونوں میں "غَلَطٌ" کے مثل ہے، اور وَهْم هاء کے سکون کے ساتھ سبقت ذہنی کے معنی میں ہے چنانچہ کہتے ہیں "وَهَم فلان فی الشيء وهْمًا" فلاں کا خیال ایسی چیز کی طرف چلا گیا جس کا ارادہ نہیں تھا، وَهْمٌ اور وَهَمٌ کے معنی اور استعمال میں فرق کو اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے، مثلاً ایک شخص کا اصل نام احمد ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ اس کا نام احمد ہے اور جب آپ نے اسے پکارا تو سبقت ذہنی کی بنار پر اسعد کہہ کر پکارا، تو یہ وَهْم بسکون هاء ہے، اور اسی احمد کو مثلاً آپ بر بنائے غلط یہ جانتے ہیں کہ

اس کا اصل نام اسعد ہے، اور بالقصد اسعد ہی کہہ کر اسے پکار رہے ہیں تو یہ وَھَم یعنی غلط ہے کہ آپ نے فی الواقع اس کے نام میں ارادۃً غلطی کی ہے۔

راوی حدیث کی خطاء و غلطی کے ذکر کے وقت محدثین میں وَھَمٌ بفتح ھاء کا استعمال عام اور شائع ہے، چنانچہ کہتے ہیں فی حدیثه وَهَمٌ، یا فی احادیثه اوھام، یعنی (غلط) کتاب میں واقع "او وَھَمه" میں وھم بفتح ہا، بمعنی غلطی ہی ہے، اسے وہم ہاء کے سکون کے ساتھ پڑھنا درست نہیں ہے۔ "فتنبه وتشکر"

"وَلا تجریح معینٌ" تجریح کو "معینٌ" سے مقید کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تجریح مجرد یعنی جرح غیر مفسر سے راوی مجہول جہالت سے نہیں نکلے گا کیونکہ جرح غیر مفسر یعنی جس جرح میں جرح کی وجہ نہ بیان کی جائے محدثین کے نزدیک غیر معتبر ہے، البتہ تعدیل غیر مفسر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

"او سوء حفظه وھی عبارۃ ان لا یکون غلَطُه اقلَّ من اصابته" حافظہ اور یاد داشت کی خرابی کا مطلب یہ ہے کہ اس کی روایت میں واقع غلطیاں، اس کی اصابت اور درستگی سے کم نہ ہوں، یعنی غلطیاں یا تو صحت وصواب کے برابر ہوں یا زائد، تب اس پر سوء حفظ کا طعن ہوگا اور اگر غلطیاں، صواب اور درستگی سے کم ہیں تو اس پر یہ طعن نہیں ہوگا اور وہ مقبول راوی مانا جائے گا۔ (کما قال الشیخ علی القاری)

سوء حفظ کی اس مذکورہ تعریف سے متعلق ضروری تفصیلات

لیکن سوء حفظ کی اس تعریف سے متعدد اشکالات پیدا ہوتے ہیں: (۱) اس تعریف کے اعتبار سے سوء حفظ اور فحش غلط میں فرق واضح نہیں ہوتا، کیونکہ فحش غلط کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ غلطیاں، صواب اور درستگی سے زائد یا برابر ہوں، اور مصنف نے موضع اجمال اور موضع تفصیل میں سوء حفظ کی بعینہٖ یہی تعریف بیان کی ہے، (۲) اس صورت میں وجوہ طعن دس کی بجائے نو بن جائیں گے، (۳) نیز فحش غلط میں اگر غلطیوں کو کثرت نفس الامری اور واقعیہ پر محمول کیا جائے، اور سوء حفظ میں اس پر کہ غلطیاں اصابت سے کم نہ ہوں یعنی یا تو اصابت کے برابر یا اس سے زائد ہوں، تو سوء حفظ کا تاخر اور بعد میں آنے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی، کیونکہ فحش غلط میں غلطیوں کی کثرت واقعیہ عام ہے خواہ وہ اصابت سے کم ہو، یا اس کے مساوی، یا اس سے زائد، لہٰذا فحش غلط کی بعض

صورتیں سوء حفظ سے اخف اور بعض اس کے مساوی ہونگی، تو پھر کس بنا ر پر سوء حفظ، فحش غلط سے مؤخر ہوگی، (۴) نیز شاذ اور منکر کے مابین فرق باقی نہ رہے گا، جبکہ مصنف نے صراحت کی ہے کہ فحش غلط سے مطعون کی روایت منکر، اور سوء حفظ سے مجروح کی روایت شاذ ہوتی ہے۔

دراصل ''نزہۃ النظر'' کے نسخوں میں سوء حفظ کی تعریف میں موضع اجمال اور موضع تفصیل دونوں جگہوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، ملا علی قاری کی شرح الشرح میں اور ہندوستانی مطبوعہ نسخوں کے تقریباً سبھی نسخوں میں سوء حفظ کی یہی مذکورہ بالا تعریف یعنی ''وھی عبارة ان لا یکون غلطه اقلَّ من اصابته'' بصیغہ نفی نقل کی گئی ہے اور اسی تعریف کی ملا علی قاری نے تصویب کی ہے اور دیگر نسخوں کی تعریف کے بالمقابل اس کو قوی بتایا ہے، اور اسی طرح موضع تفصیل میں بھی اس تعریف کو مختار بتایا ہے جو ''لم یرجَح جانب اصابه علی جانب خطئه'' کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے جو درحقیقت موضع اجمال میں ذکر کردہ تعریف کے عین مطابق ہے صرف تفنناً الفاظ میں تبدیلی کردی گئی ہے، پھر ملا علی قاریؒ نے اپنی اسی مختار اور قوی تعریف کے تحت مذکورہ بالا اشکالات مصنف پر وارد کئے ہیں۔

جب کہ مصنف رحمہ اللہ علیہ کے تلمیذ علامہ حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا نے اپنے حاشیہ ''القول المبتکر''، میں موضع اجمال میں اس نسخہ کو ترجیح دی ہے جس میں سوء حفظ کی یہ تعریف ہے ''وھی عبارة ان یکون خطئوه کاصابته'' یعنی سوء حفظ کی مراد یہ ہے کہ اس کی خطاء مثل اصابت کے ہو، یعنی خطاء اور اصابت دونوں یکساں اور برابر ہوں، اور موضع تفصیل میں اس نسخہ کو اختیار کیا ہے جس میں تعریف کے الفاظ یہ ہیں ''مَن لم یرجح جانب اصابته علی جانب خطئه'' اور اس کی تائید میں مصنف کی زبانی تقریر وتوضیح کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ''وفُهِمَ من مَن لم یرجح ''اما بان یرجح جانب خطئه او استویا'' یعنی لم یرجح جانب اصابته سے سمجھا جاسکتا ہے کہ یا جانب خطاء راجح ہوگی یا جانب خطاء وصواب برابر ہوں گے۔

پھر موضع اجمال کے اس نسخہ پر اعتراض کیا ہے جس میں تعریف کے الفاظ یہ ہیں ''وھی عبارة عن ان یکون غلطه اقلَّ من اصابته'' (یعنی صیغہ نفی کے بجائے صیغہ اثبات کے ساتھ) کو موضع اجمال کے اس نسخہ اور موضوع تفصیل کے مذکورہ نسخہ کے درمیان سوء حفظ کی تعریف میں منافات پائی جاتی ہے، نیز اجمال کا یہ نسخہ بلحاظ معنی درست نہیں ہے، کیونکہ انسان خطاء ونسیان سے معصوم نہیں ہے، لہٰذا جس سے ایک دو مرتبہ غلطی واقع ہوجائے اس کو سیئ الحفظ نہیں کہا جائے گا،

حالانکہ یہ اس پر بھی صادق آرہا ہے کہ "ان خطاه اقلّ من اصابته" یعنی اس کی خطا اس کی
اصابت سے کم ہے (حاصل اعتراض یہ ہے کہ سوء الحفظ کی یہ تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں
ہے جبکہ تعریف کو جامع و مانع ہونا چاہیے)

اور علامہ قاضی محمد اکرم سندھی نے "امعان النظر شرح نزهة النظر" میں اور محدث
ابوالحسن صغیر سندھی ثم مدنی نے "بهجة النظر شرح نزهة النظر" میں موضع اجمال اور موضع
تفصیل دونوں میں سوء حفظ کی تعریف میں اس نسخہ کو ترجیح دی ہے جو بصیغہ اثبات ہے، (یعنی جس
میں ان یکون غلطه الخ اور "من یرجح جانب اصابته" کے الفاظ ہیں) اور صاحب بہجہ
نے لکھا ہے کہ اسی طرح بصیغہ اثبات بہت سے نسخوں میں ہے جن میں ایک نسخہ وہ بھی ہے جس پر
خود مصنف کا خط اور تحریر ہے۔ اور اس کی مزید تائید میں شیخ وجیہ الدین گجراتی شارح نخبۃ الفکر کا یہ
قول نقل کیا ہے کہ "میرے استاذ مولانا ابوالبرکات نے (موضع تفصیل میں واقع تعریف لم
یرجح جانب اصابته علی جانب خطئه پر) اعتراض وارد کیا کہ مصنف نے اولاً موضع
اجمال میں کہا ہے "هو عبارة عن ان یکون غلطه اقلّ من اصابته" (یعنی بصیغہ اثبات)
لہٰذا ان کے (موضع اجمال اور موضع تفصیل) دونوں کلام میں باہم تدافع اور تعارض ہے، اِلّا یہ کہ
"لم یرجح" میں لم حرف نفی کی زیادتی کو ناسخ کی غلطی یا مصنف کی زلۂ قلم (علمی لغزش) پر محمول
کیا جائے (تو یہ اعتراض نہیں ہوگا) چنانچہ میرے بعض دینی و علمی بھائیوں نے بتایا کہ انھوں نے
حافظ سخاوی (مصنف کے اہم ترین شاگرد) سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو حافظ سخاوی
نے کہا یہ لفظ "لم" ناسخ کی غلطی سے تعریف میں آگیا ہے، اور انھوں نے کتاب کا ایک نسخہ نکالا
جس میں لفظ لم نہیں تھا۔

اور موضع اجمال میں بصیغہ اثبات واقع تعریف پر تلمیذ مصنف نے جو یہ اشکال کیا ہے کہ اس
تعریف کے اعتبار سے تو جس سے ایک دو غلطی واقع ہوجائے وہ بھی سوء حفظ کی تعریف میں داخل
ہوکر سئی الحفظ ہوجائے گا حالانکہ ایسے شخص کو سئی الحفظ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ محدث سندھی ثم مدنی نے
دو جوابات دیے ہیں۔

۱۔ تعریف میں مصنف کا قول "غلطه" میں اضافت عہد کی ہے یعنی وہ غلطی جو موجب طعن
اور سبب جرح ہے۔ اور موجب جرح غلطی کا فی نفسہٖ کثیر ہونا ضروری ہے کیونکہ غلطی کی کثرت ہی
موجب طعن ہے، پھر اس کثرت کا اصابت کی کثرت سے کم ہونا بھی ضروری ہے تاکہ سوء حفظ اور

فحش غلط میں امتیاز اور فرق ہو جائے۔ (لہٰذا ایک دو غلطی تعریف میں داخل ہی نہیں ہے کہ باعث اشکال ہو)

۲- یہ تعریف بالاعم ہے یعنی تعریف سے مقصود صرف فحش غلط کو سوء حفظ سے علاحدہ کرنا ہے، رہا ایک دو غلطی کا سوء حفظ سے امتیاز اور علاحدگی تو اسے مخاطب کی فہم پر اعتماد کر کے ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ ایک دو غلطی اسباب طعن میں نہیں ہے، اور تعریف بالعموم بعض محققین کے نزدیک جائز اور درست ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرح نخبۃ الفکر کے عام مطبوعہ نسخوں میں سوء حفظ کی تعریف بصیغۂ نفی مورد اشکالات ہے، اس لئے بظاہر علامہ قاضی محمد اکرم سندھی اور محدث ابوالحسن الصغیر سندھی ثم مدنی کی اختیار کردہ تعریف یعنی بصیغۂ اثبات ہی راجح ہے جس کی تائید وتصویب شیخ وجیہ الدین گجراتی کے استاذ مولانا ابوالبرکات کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

الموضوع:

(ف) القسمُ (الاولُ) وهو الطعن بِكَذِبِ الراوی فی الحدیث النبوی هو (المَوْضُوْعُ) والحُکمُ علیه بالوضع اِنَّما هو بطریقِ الظَنِّ الغَالِب لا بالقطع، اِذ قد یَصْدُقُ الکَذُوبُ، لکِنْ لاهلِ العلمِ بالحدیثِ مَلَکَةٌ قَوِیَّة یُمَیِّزونَ بها ذلك، واِنما یَقُوْمُ بذلك منهم مَن یکونُ اطلاعُه تامًّا، وذِهنُه ثاقِبًا، وفهمُه قویًا، معرفتُه بالقَرائِنِ الدالةِ علی ذلك متمکنةً.

وقد یُعرَف الوضعُ بِاِقرارِ واضعه. قال ابنُ دقیقِ العِید: "لکنْ لا یُقْطَعُ بذلك، لاحتمالِ ان یکونَ کَذَبَ فی ذلك الاِقرارِ" انتهٰی.

وفَهِمَ منه بعضُهم انه لا یُعْمَل بذلك الاِقرارِ اصلاً، ولیس ذلك مرادَه، واِنّما نَفَی القَطْعَ بذلك، ولا یَلْزِم من نفِی القَطعِ نفیُ الحکم؛ لِاَنّ الحکمَ یَقَعُ بالظَنِّ الغالِب وهو هٰهنا کذلك، ولولا ذلك لَمّا سَاغَ قتلُ المَقِرّ بالقتل، ولا رَجمُ المعتَرِفِ بالزِّنا لاحتمال اَن یکونا کاذِبَیْنِ فیما اعترفا به.

ترجمہ: (بطور دلیل حصر اسباب جرح وطعن کو اجمالاً ذکر کرنے کے بعد اب ان اسباب کی تفصیل بیان کر رہے ہیں)

(۱) **حدیث موضوع:** پس قسم اول وہ حدیث نبوی میں راوی پر کذب بیانی کی

غالب ہی ہے، نہ کہ قطعی طور پر ہے کیونکہ کبھی جھوٹا بھی سچ بول دیتا ہے، لیکن علمائے حدیث کوایسا قوی ملکہ اور علمی مہارت ہوتی ہے جس سے وہ موضوع کا (غیر موضوع سے) امتیاز کر لیتے ہیں، اور محدثین میں صرف وہی موضوع کے امتیاز کا کام انجام دیں گے جن کی اطلاع اور واقفیت (رجال سند کی معرفت میں) کامل، ذہن روشن اور تہہ تک پہنچنے والا، اور سمجھ بوجھ قوی، اور رسات رو ہوتی ہے، اوران قرائن کی جو حدیث کے موضوع ہونے پر دلالت کرتے ہیں ان کی معرفت مضبوط اور پختہ ہوتی ہے۔

جرح ہے، وہ (یعنی ایسے راوی کی حدیث) موضوع ہے، اوراس حدیث پر وضع کا حکم تو بذریعہ ظن

(۲) وضع حدیث کی پہچان کے ذرائع: اور کبھی وضع کی پہچان واضع کے اقرار سے ہوتی ہے، حافظ ابن دقیق العید نے کہا لیکن (اس اقرار کے باوجود) وضع کا جزم ویقین نہیں کیا جا سکتا ہے بایں احتمال کہ وہ اس اقرار میں جھوٹا ہو، حافظ ابن دقیق العید کی اس بات سے بعض علمائے حدیث نے یہ سمجھ لیا (کہ ان سے مراد) یہ ہے کہ اس اقرار پر سرے سے عمل نہیں کیا جائیگا (یعنی اس اقرار سے حدیث کے موضوع ہونے پر استدلال نہیں کیا جائے گا) حافظ ابن دقیق العید کی (اس کلام سے) یہ مراد نہیں ہے، بلکہ انھوں نے اس اقرار سے موضوع ہونے پر (بربنائے احتمال) صرف جزم ویقین کی نفی کی ہے، اور یقین کی نفی سے (مطلقاً) حکم وفیصلہ کی نفی نہیں لازم آتی ہے، کیونکہ حکم (شرعی اکثر) ظن غالب پر واقع ہوتا ہے، اوراس کا اقرار اس موقع ومحل میں ایسا ہی ہے (کیونکہ ایک مسلمان جو آنحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر کے حدیث بیان کرتا ہے، پھر بعد میں اس کا اعتراف کرتا ہے کہ میں نے یہ جھوٹی روایت بیان کی ہے تو بلا ریب اس اعتراف کی سچائی پر ظن غالب ہوگا کیونکہ کوئی مسلمان اس جیسے قبیح وشقی امر کی اپنی جانب جھوٹی نسبت کرنے کی جرأت نہیں کرسکتا ہے، بلکہ سچی توبہ اور آخرت کے خوف سے ہی یہ اعتراف کرتا ہے)

اوراگر ظن غالب پر حکم جائز نہ ہوتا، تو قتل کے اقرار کرنے والے کو قتل کرنا، اور زنا کے معترف کو رجم کرنا جائز نہ ہوتا، بایں احتمال کہ ان دونوں نے جن جرموں کا اعتراف کیا ہے (ہوسکتا ہے) اس میں جھوٹے ہوں۔

ومن القرائن التی یُدرَكُ بها الوضعُ ما یُؤخَذُ مِن حال الراوی کما وَقَعَ للمامُون بنِ احمد انَّه ذُکِرَ بِحضرَتِه الخلافُ فی کون الحسنِ سمع مِن ابی هریرة اولا؟ فساقَ فی الحال اسنادًا الی النبی صلی الله علیه وسلم انه قال:

سَمِعَ الحَسَنُ من ابی هریرة رضی الله عنهما، وكما وَقَعَ لغياثِ بنِ ابراهيم حيثُ دَخَلَ على المَهدِی، فوجده يَلعَبُ بِالْحَمَامِ، فَسَاقَ فی الحالِ اسنادًا الی النبی صلی الله علیه وسلم انّه قال: "لا سَبَقَ اِلاّ فی نَصْلٍ، او خُفٍّ، او حَافِرٍ، او جَنَاحٍ" فَزَادَ فی الحديثِ "او جَنَاحٍ" فَعَرَفَ المهدیّ انّه كَذَبَ لِاَجَلِه، فَاَمَرَ بِذَبحِ الحَمَامِ.

ومنهما مايُؤخَذُ مِن حال المروی، كَاَنْ يكونَ مُنَاقِضًا لنَصّ القرآن، او السنةِ المُتَواتِرَةِ، او الاجماعِ القَطِعِی، اوصَرِيحِ العقل، حيثُ لايَقْبَلُ شیءٌ من ذلك التاويلَ.

ثم المرویُ تارةً يَختَرِعُ الواضعُ "وتارة ياخُذُه مِن كلامِ غيرِه، كبعضِ السلفِ الصالحِ، اوقدماءِ الحكماءِ، اوالاسرائيليات، اوياخذ حديثًا ضعيفَ السندِ فيُرَكِّبُ اسنادًا صحيحاً لِيُرَوَّج.

---

(۲) (اور کبھی قرائن سے حدیث کا موضوع ہونا معلوم ہوتا ہے)

ترجمہ: اوران قرائن میں جن سے حدیث کا موضوع ہونا معلوم ہوتا ہے، (ایک) وہ قرینہ ہے جو راوی کے حال سے اخذ کیا جاتا ہے، جیسے (وہ) حال جو پیش آیا (مشہور واضع حدیث) مامون بن احمد کو کہ اس کی موجودگی میں یہ اختلاف ذکر کیا گیا کہ حسن بصری نے حضرت ابوہریرہؓ سے حدیث سنی ہے یا نہیں؟ تو مامون نے فی الفور ایک سند آنحضرت ﷺ تک متصل بیان کردی (جس میں مذکور تھا کہ) راوی نے کہا حسن بصری نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث سنی ہے، اور جیسے (وہ) حال جو پیش آیا غیاث بن ابراہیم نخعی کو کہ جس وقت وہ خلیفہ مہدی کے پاس گیا تو اسے کبوتر سے کھیلتے ہوئے پایا (تو مال کی لالچ میں) فی الفور ایک سند آنحضرت ﷺ تک متصل بیان کردی کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا سَبَقَ اِلاّ فی نصلٍ، او خُفّ، او حافرٍ، او جناحٍ، یعنی مسابقت میں مال لینا جائز نہیں ہے مگر تیر، یا اونٹ، یا گھوڑے، اور یا پرندے (کے مقابلے میں) تو حدیث ثابت میں (اپنی جانب سے) "او جناحٍ" کا اضافہ کردیا، تو مہدی تاڑ گیا کہ اس کی خوشی کے لئے اس نے کذب بیانی کی ہے، تو کبوتروں کو ذبح کرنے کا حکم دیدیا (کہ یہی وضع حدیث کا سبب بنی تھیں) اور ساتھ ہی غیاث کو دس ہزار درہم دیا اور غیاث جب درہم لے کر واپس لوٹنے لگا تو کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ تمہاری گدی جھوٹی ہے" پہلی مثال میں

صحیح ہے البتہ اس میں "توجتاح" کی زیادۃ
پوری حدیث موضوع ہے، اس دوسری میں حدیث
موضوع ہے۔
(دوسرا) اور جن قرائن سے حدیث کا موضوع ہونا معلوم ہوتا ہے ان میں ایک وہ ہے جو
مروی (یعنی حدیث) کے حال سے اخذ کیا جاتا ہے، جیسے اس مروی کا نص قرآنی، یا حدیث
متواتر، یا اجماع قطعی (یعنی وہ اجماع جو سکوتی نہ ہو اور بسند متواتر منقول ہو) یا صریح عقل کے
مناقض ومخالف ہونا بایں طور کہ ان مذکورہ امور میں سے کوئی تاویل کو قبول نہ کرے۔

پھر اس مروی کو کبھی خود واضع گھڑ لیتا ہے (یعنی یہ مروی خود اس کا کلام ہوتی ہے) اور کبھی دوسرے کے کلام سے لے لیتا ہے، جیسے بعض سلف صالحین (مثلاً صحابہ وتابعین وغیرہ) یا حکماء متقدمین (مثلاً حارث بن کلاۃ، بقراط، سقراط وغیرہ کے کلمات) یا اسرائیلی روایات سے (اخذ کرتا ہے) یا کسی ضعیف الاسناد (سند میں کمزور) حدیث کو لیتا ہے اور اس کو صحیح سند سے جوڑ دیتا ہے، تا کہ یہ حدیث رواج پا جائے۔

ضروری تنبیہ: غیاث وضّاع کے والد مشہور امام ابراہیم نخعی نہیں ہیں، بلکہ اس کے والد امام ابراہیم نخعی کے ہم نام قبیلہ نخع ہی کے ایک دوسرے شخص ہیں، کیونکہ مشہور امام ابراہیم بن یزید بن الاسود النخعی ہیں، اور غیاث کے والد ابراہیم بن طلق بن معاویہ النخعی ہیں "دخل علی المهدی" "المہدی" ہارون رشید مشہور عباسی خلیفہ کے والد، خلفائے بنو عباسیہ کے تیسرے خلیفہ، امیر المومنین ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ ابوجعفر منصور، ولادت ۱۲۷ھ اور وفات ۱۶۹ھ کا لقب ہے، مہدی ایک عالم وعاقل خلیفہ تھے، مہدی جود وعطا میں معروف اور اپنی رعایا کے ممدوح ومحبوب تھے، غیاث وضّاع سے ملتا جلتا ایک واقعہ ان کے ساتھ اور پیش آیا تھا جس کا ذکر فائدہ سے خالی نہیں، مہدی ایک دن دربار عام میں بیٹھے تھے کہ ایک شخص دربار میں حاضر ہوا، جس کے ہاتھ میں رومال میں لپٹا جوتوں کا ایک جوڑا تھا، اس نے عرض کیا کہ امیر المومنین یہ رسول پاک ﷺ کے پاپوش مبارک ہیں، میں انھیں آپ کو بطور ہدیہ دے رہا ہوں، خلیفہ نے بخوشی اسے قبول کرلیا، اور انھیں آنکھوں سے لگایا اور بوسہ دیا، اور اس شخص کو دس ہزار درہم دینے کا فرمان دیا، وہ شخص دراہم لے کر واپس چلا گیا تو مہدی نے اپنے ہم نشینوں سے کہا میں خوب جانتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان جوتوں کو دیکھا تک نہیں پہننا تو دور کی بات ہے، لیکن اگر میں اس کو جھٹلا دیتا تو وہ لوگوں سے کہتا کہ میں نے آنحضرت ﷺ کے پاپوش مبارک مہدی کو پیش کیے تو اس نے انھیں رد کر دیا،

اورلوگ اس کی تصدیق کرتے کیونکہ عوام کا میلان اشکال اور صورتوں کی طرف، نیز طاقت ور کے مقابلہ میں کمزور کی مدد وحمایت کی طرف ہوتا ہے چاہے فی الواقعہ کمزور ہی ظالم ہو، لہٰذا میں نے اس کی زبان خرید لی اور اس کے ہدیہ کو قبول کرلیا اور اس کی بات کی بظاہر تصدیق کی میری رائے میں اس موقع پر میرا یہ عمل ہی مناسب اور بہتر ہے۔

والحامل للواضع على الوضع: اِمّا عدمُ الدين كَالزِنادِقة، او غَلبةُ الجَهلِ كبعض المتَعَبّدين، او فرطُ العَصَبيّة كبعضِ المقلّدين، او اِتّباعُ هَوىً لبعض الرُؤساءِ، او الاِغراب لقصد الاشتهار، وَكلُّ ذلك حَرامٌ باجماع مَن يُعْتَدُّ به، اِلّا اَنّ بعض الكرّامية، وبعضَ المتصوّفة نُقِلَ عنهم اِباحَةُ الوضع في الترغيب والترهيب، وهو خطأ مِن فاعله، نَشأَ عن جَهلٍ، لِاَنّ الترغيب والترهيب من جملة الاحكام الشرعية.

واتّفَقُوا على اَنّ تَعمُّدَ الكَذِب على النبيّ صلى الله عليه وسلم من الكبائر، وَبَالَغَ ابومحمد الجُوَيْني فَكَفَّرَ مَن تَعمّدَ الكذِبَ على النبي صلى الله عليه وسلم، اتّفقوا على تحريم رِوايةِ المَوضُوعِ اِلّا مَقْرُونًا ببيانِه؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "مَن حَدَّثَ عَنّي بحديثٍ يُرَى اَنّه كَذِبٌ، فهو اَحدُ الكَاذِبِينَ"

اخرجه مسلم.

۳-اسباب وضع، یا وضاعین کی اقسام و انواع:

ترجمہ: واضع کو وضع حدیث پر آمادہ کرنے کا سبب (۱) یا تو بے دینی ہے، جیسے زندیقوں (کا حدیث گھڑنا) (۲) یا تو جہالت کا غلبہ ہے، جیسے بعض زہد وعبادت کی جانب منسوب لوگوں (کا حدیث وضع کرنا) (۳) یا تعصب کی شدت اور زیادتی ہے، جیسے بعض مقلدین (اپنے امام کی تائید یا توصیف میں حدیث گھڑ لیتے تھے) (۴) یا کسی رئیس وامیر کی خواہش نفس کی پیروی، (جیسے غیاث نخعی نے "اوجناح" کی زیادتی گھڑ لی تھی) (۵) غریب ونادر حدیث (جو شیوخ حدیث میں سے کسی کے یہاں نہ پائی جائے) کا بیان کرنا شہرت کے قصد وارادہ سے (کہ عوام میں اس کی حدیث دانی کی وسعت وکثرت کی شہرت ہوجائے)

۴- وضع حدیث کا حکم: اور ان مذکورہ سارے اسباب سے (حدیث گھڑنا) حرام ہے باجماع ان علماء اسلام کے جن کے اجماع کا اعتبار کیا جاتا ہے، لیکن بعض کرامیہ اور بعض

تصوف سے منسوب افراد سے ترغیب و ترہیب میں وضع حدیث کی اباحت اور جواز نقل کیا گیا ہے، اور یہ جواز کا قول ایسا کرنے والے کی غلطی ہے جو جہالت سے پیدا ہوتی ہے، کیونکہ (کسی عمل میں ثواب کی) ترغیب اور خواہش مند بنانا (اور کسی عمل میں عقاب یا عتاب سے) ڈرانا منجملہ احکام شرعی ہے، (اس لئے کہ ثواب کا ترتب فعل واجب یا مندوب پر، اور عقاب و عتاب کا ترتب حرام یا مکروہ کے ارتکاب پر ہوتا ہے، لہٰذا کسی عمل پر ثواب ملنے کا حکم، اس عمل پر واجب یا مندوب ہونے کا حکم صادر کرنا ہے اور یہ حکم منجملہ احکام شرعیہ کے ہے) اور علمائے اسلام متفق ہیں کہ آنحضرت ﷺ پر بالقصد جھوٹ باندھنا کبائر (گناہوں) میں ہے (بلکہ بعض علماء کے نزدیک کفر کے بعد یہی سب سے بڑا گناہ ہے) اور (امام الحرمین کے والد) ابو محمد (عبداللہ بن یوسف) الجوینی نے (اس مسئلہ میں) مبالغہ اور شدت سے کام لیا کہ آنحضرت ﷺ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھنے والے کو کافر قرار دیدیا، (جو خود ان کے فرزند امام الحرمین کے بقول شیخ کی زِلۃ اور غلطی ہے)

موضوع حدیث کی روایت کا حکم: اور علمائے اسلام کا موضوع اور گھڑی حدیث کی روایت کرنے کی تحریم پر اتفاق ہے، (بشرطیکہ موضوع ہونے کا علم ہو) مگر (اس کی روایت کے) متصلاً اس کے موضوع ہونے کو بیان کردے (مثلاً یہ کہہ دے هذا باطل او كذب تو روایت کرنی جائز ہوجائے گا) کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "مَن حدَّث عنّی بحدیثٍ یُرَیٰ انه کَذِبٌ فهو احدُ الکاذِبِینَ" اخرجه مسلم. یعنی جو شخص مجھ سے ایسی حدیث روایت کرے جس کو وہ جھوٹ گمان کرتا ہے تو وہ جملہ جھوٹوں میں سے ایک ہے (الکاذبین کو بصیغہ جمع و تثنیہ دونوں صیغوں سے ضبط کیا گیا ہے ترجمہ صیغہ جمع کے اعتبار سے ہے)

"کالزنادِقه" زندیق کی جمع ہے، زندیق "زندہ کرد" یا بقول بعض "زن دین" فارسی کا معرب ہے، یہ لوگ بباطن کافر تھے مگر اپنی خباثت نفس سے اسلام کا اظہار کرتے تھے، اور بزعم خویش دین کو فاسد اور خراب کرنے کی غرض سے دین کی جانب غلط باتیں منسوب کرتے تھے اور جھوٹی حدیثیں گھڑ کر عوام الناس میں پھیلاتے تھے تاکہ لوگ گمراہ ہوجائیں، چنانچہ عبدالکریم بن أبي العوجاء ایک زندیق و ملحد جب گرفتار کیا گیا اور اس کی گردن مارنے کا عدالتی حکم ہوا تو اس نے اس وقت کہا کہ میں نے چار ہزار حدیثیں گھڑ کر پھیلادی ہیں جن میں میں نے حرام کو حلال، اور حلال کو حرام بتایا ہے۔ "اِلَّا اَنَّ بعض الکرّامیة الخ" کرامیہ ایک گمراہ فرقہ ہے جو ابو عبداللہ محمد بن کرّام سجستانی کی جانب منسوب ہے، یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کا معبود عرش پر ہے،

نیز کہتے ہیں کہ ایمان کی صحت کے لئے صرف زبانی اقرار کافی ہے، دل میں کفر کا اعتقاد رکھتے ہوئے زبان سے کلمہ کا اقرار کرلے تو وہ مؤمن ہوگا، یہ محمد بن کرام اپنی ابتدائی زندگی میں زہد وعبادت سے متصف تھا، پھر بے توفیقی سے گمراہی میں پڑگیا، ہر مذہب سے ردّی اور خراب باتوں، نیز واہی اور کمزور وموضوع حدیثوں کا انتخاب کرکے اسے اپنالائحہ عمل بناتا تھا۔

توضیح: ''حدیث موضوع'' پر بحث وگفتگو چار امور پر مشتمل ہے: (۱) موضوع کا لغوی و اصطلاحی معنی، (۲) وہ اسباب جو وضع حدیث کے داعی ہیں (۳) وہ ذرائع جن سے موضوع کی پہچان ہوتی ہے (۴) موضوع حدیث کی روایت کا حکم، اگرچہ مصنفؒ نے ان چاروں امور کا ذکر کیا ہے، جیسا کہ ترجمہ سے معلوم ہو چکا ہے، پھر بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان چاروں کو الگ الگ تقسیم کرکے بیان کردیا جائے تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

۱۔لغوی واصطلاحی معنی: "الموضوع" وَضَعَ يَضَعُ "باب فتح" کا اسم مفعول ہے، وَضع لغت میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے، (الف) گرانا، (ب) چھوڑ دینا، (ج) گھڑنا۔ لہٰذا موضوع، مُسْقَط، متروک، مختلق کے معنی میں ہوگا، یہ آخری لغوی معنی اصطلاحی معنی کے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ موضوع کا۔

اصطلاحی معنی: وہ کلام جس کو کسی شخص نے خود وضع کیا ہو اور اس کی نسبت آنحضرت ﷺ کی جانب کردی، موضوع کو مختلق اور موضوع بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تینوں الفاظ ایک معنی میں ہیں۔

۲۔ حدیث وضع کرنے اور گھڑنے کے اسباب بہت ہیں جن میں درج ذیل پانچ زیادہ مشہور ہیں۔

(الف) افساد دین۔ اس کے مرتکب ملحدین اور زنادقہ ہوتے ہیں، جو اہل اسلام کو فریب دینے اور دین میں فساد انگیزی کرنے کی غرض سے بظاہر اسلام میں داخل ہوگئے تھے، جیسے عبدالکریم بن ابی العوجاء، ابان بن مسعان نہدی، محمد بن سعید شامی مصلوب وغیرہ۔

(ب) تائید مذہب: روافض وخوارج وغیرہ کی موضوع حدیثیں اسی قبیل کی ہیں، اسی لئے محدثین ان اہل بدعت کی روایتیں قبول نہیں کرتے جو اپنے مذہب کے داعی اور مبلغ ہوتے ہیں، چنانچہ ابن ابی حاتم خوارج کے ایک شیخ کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ وہ توبہ کے بعد کہتے تھے کہ ''اچھی طرح پرکھ لیا کرو کہ تم اپنے دین کو کس سے حاصل کررہے ہو کیونکہ ہم لوگ (یعنی خوارج) جب کسی امر کو اختیار کرتے تھے تو اسے حدیث بنادیا کرتے تھے، اس معاملہ میں فرقۂ روافض بطور

خاص شہرت رکھتے ہیں۔ اور واعظین اپنے بیانوں میں موضوع حدیثیں
(ج) تحصیل معاش: اس غرض سے قصاص
خاص شہرت رکھتا تھا۔
ذکر کیا کرتے تھے، اس باب میں ابوسعید مداینی
سے تقرب اور نزدیکی حاصل کرنے
(د) امراء ورؤسا کا تقرب: بغرض جاہ و مال بادشاہوں
کے لئے ان کے افعال اور خواہشات کے مطابق وضاعین حدیثیں گھڑ کر پیش کرتے تھے، غیاث
بن ابراہیم نخعی کا واقعہ جسے خود مصنف نے ذکر کیا ہے اسی قسم سے ہے۔
اور بعض جاہل متصوفین اسی غلط رائے
(ھ) بزعم باطل تقرب الی اللہ: جیسا کہ فرقۂ کرّامیہ
سے ترغیب وترہیب سے متعلق احادیث وضع کرلیا کرتے تھے۔

۳۔ موضوع احادیث کی معرفت کے ذرائع اور طریقے:

محققین علمائے حدیث نے اس مسئلہ کو اچھی طرح محقق و منقح کر دیا ہے اور اس باب سے متعلق کسی گوشہ کو تشنۂ تکمیل نہیں چھوڑا ہے ان کی طویل و عمیق بحث کی تلخیص سے سات امور برآمد ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک سے موضوع حدیث کی نشاندہی ہوتی ہے۔

(الف) خود واضع حدیث کا اعتراف واقرار کہ اس نے حدیث اختراع کی ہے، جیسے عمرو بن صبیح نے اقرار کیا تھا کہ اس نے ایک طویل خطبہ وضع کر کے آنحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر دیا ہے، اور جیسے میسرہ فارسی نے اعتراف کیا تھا کہ فضائل سُور اور فضائل علیؓ سے متعلق اس نے احادیث وضع کی ہیں۔

اسی اقرار کے مثل یہ ہے کہ واضع کسی ایسے شیخ سے بصیغۂ اتصال حدیث روایت کرے جس کی وفات اس واضع راوی کی ولادت سے پہلے ہوگئی تھی، اس راوی نے اگرچہ اپنے گھڑنے کا اعتراف نہیں کیا ہے، لیکن اس کا اپنی تاریخ پیدائش کا اقرار واعتراف اقرار بالوضع کے درجہ اور حکم میں ہے، جیسے مامون بن احمد ہروی وضاع نے "ہشام بن عمار سے براہ راست حدیث سننے کا دعویٰ کیا تو ابن حبان نے اس کی گرفت کرتے ہوئے کہا ہشام جن سے تم روایت کرنے کے مدعی ہو ان کی وفات تو تمہارے پیدا ہونے سے پہلے ۲۴۵ھ میں ہوگئی تھی، تو اس نے ابن حبان کے اس اعتراض کے جواب میں ایک اور جھوٹ کا ارتکاب کیا کہ ہمارے یہ شیخ ایک دوسرے ہشام بن عمار ہیں۔

(ب) حدیث کے معنی کا رکیک اور پھسپھسا ہونا، خواہ اس کے ساتھ الفاظ بھی رکیک اور قوۃ

فصاحت کے اعتبار سے ضعیف وکمزور اور غیر موزوں ہوں، یا ایسے نہ ہوں، رہا حدیث کے الفاظ کا رکیک اور قواعد زبان کے لحاظ سے ناموزوں ہونا تو جو محدثین روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہیں (اور یہی جمہور کا مذہب ہے) ان کے نزدیک یہ رکاکت لفظی وضع کی دلیل نہیں ہوگی کیونکہ یہ احتمال ہے کہ راوی کے الفاظ نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم میں تغیر وتبدیلی کی وجہ سے الفاظ میں یہ ناموزونیت پیدا ہوگئی ہو البتہ اگر راوی دعویٰ کرے کہ جن الفاظ سے وہ حدیث روایت کر رہا ہے یہی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے الفاظ ہیں تو پھر یہ دلیل ہوگی کہ یہ راوی کاذب اور وضاع ہے۔

(ج) خود راوی کی حالت میں ایسے قرینہ کا موجود ہونا جو بتا رہا ہے کہ اس راوی کی روایت کردہ حدیث موضوع ہے جیسے مامون بن احمد اور غیاث بن ابراہیم نخعی کا واقعہ جس کو خود مصنف نے ذکر کیا ہے۔

(د) مروی (یعنی حدیث) کا قرآن حکیم کی دلالت قطعیہ، یا سنت متواترہ، یا اجماع قطعی، یا دلیل عقل کے مخالف ہونا کہ اس مروی میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں جس سے وہ ان امور مذکورہ کے موافق ہو جائے۔

(ھ) مروی کسی ایسے امر عظیم کی خبر دے رہی ہو جس کی عظمت واہمیت متقاضی ہے کہ اس مروی کو ایک بڑی جماعت روایت کرے، بایں ہمہ وہ صرف اسی راوی کے طریق سے روایت کی گئی ہے، لہٰذا مروی کی اپنے باب میں اس عظمت شان کے باوجود راوی کا اس میں منفرد ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ منفرد راوی مختلق اور کذاب ہے اور اس کی یہ مروی موضوع ومصنوع ہے۔

(و) وسیع النظر ائمہ حدیث تلاش بسیار کے باوجود نہ تو دواوین اسلام اور کتب حدیث میں اور نہ ہی محدثین کے بستوں میں کہیں بھی اس حدیث کا سراغ پاتے ہیں، تو یہ عدم دستیابی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث مصنوع وموضوع ہے۔

(ز) مروی کسی ہلکے پھلکے امر پر وعید شدید کے مضمون پر مشتمل ہو یا کسی معمولی اور کم تر درجہ کے کام پر وعدہ عظیم کو بیان کر رہی ہو تو یہ خلاف معروف اسلوب اس پر قرینہ ہوگا کہ یہ حدیث گھڑ کر آنحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر دی گئی ہے۔

۴۔ وضع حدیث اور اس کی روایت کا حکم:

باجماع علمائے اسلام کسی بھی غرض ومقصد سے حدیث کا وضع کرنا حرام ہے، البتہ مبتدع گمراہ فرقوں میں سے فرقۂ کرامیہ اور بعض تصوف کی جانب منسوب جہلاء بربنائے ضلالت وجہالت

اس کے قائل ہیں کہ ایسی احادیث کا وضع کرنا جو طاعت وعبادت پر راغب اور خواہش مند بنائے اور گناہ ومعصیت سے ڈرانے اور متنفر کرنے کے مضمون پر مشتمل ہو جائز ہے، اور حدیث پاک "ومن کذب علیّ متعمدًا" الحدیث میں یہ غلط وفاسد تاویل کرتے ہیں کہ ہم وضع حدیث آنحضرت ﷺ کے خلاف ومعارض نہیں بلکہ ان کے حق میں اور موافقت میں کرتے ہیں۔ ان کا یہ قول چونکہ اجماع امت کے مخالف ہے لہٰذا لائق توجہ نہیں، بلکہ شیخ ابو محمد الجوینی نے تو ان لوگوں اور ہر جان بوجھ کر حدیث وضع کرنے والوں کی تکفیر کی ہے۔

اس مسئلہ میں قول صواب اس تفصیل کے ساتھ ہے کہ جو شخص موضوع حدیث روایت کر رہا ہے اور اسے یہ علم نہیں کہ یہ موضوع ہے تو اس پر موضوع روایت کرنے کا گناہ نہیں ہوگا، البتہ اس کی یہ تقصیر اور کوتاہی ہے کہ اس نے ایک ایسے امر میں دخل اندازی کی جو حزم واحتیاط اور اس کی مومنانہ شان سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

اور اگر کوئی موضوع حدیث کو موضوع جانتے ہوئے اس قصد وارادہ سے روایت کر رہا ہے کہ عام مسلمانوں کو اس حدیث کے حال واقعی اور حیثیت سے باخبر کر دے تو وہ اپنے اس عمل پر مستحق اجر وثواب ہوگا۔

اور اگر موضوع کو موضوع جانتے ہوئے روایت کر رہا ہے اور اس کے موضوع ہونے کو بیان نہیں کر رہا ہے، تو بلاشبہ اس کا یہ رویہ حرام ہے اور وہ آثم وگنہگار ہوگا، کیونکہ رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے "مَن حَدَّثَ عنّی حدیثًا یُری انّہ کذِبٌ فھو احد الکاذبِیْن" نیز آپ ﷺ کا یہ بھی فرمان ہے "مَنْ کَذَب علیّ متعمدًا فلیتبوأ مقعدہ من النار" یعنی جو شخص کسی دوسرے کی گھڑی ہوئی حدیث کو اس کے موضوع کا علم وگمان رکھتے ہوئے بغیر اس کا حال بتائے ہوئے روایت کرے تو وہ بنص حدیث اول اس حدیث کی روایت میں کاذب ہے، اور چونکہ اس کذب بیانی میں وہ متعمد بھی ہے تو دوسری حدیث کی نص سے اس کا مسکن اور ٹھکانا جہنم ہے۔ رہا جو شخص خود حدیث وضع کرے تو حدیث ثانی میں اس کا جہنمی ہونا منصوص ہے۔ "العیاذ باللّٰہ" واللّٰہ سبحانہ تعالیٰ اعلیٰ واعلم۔

موضوعات پر محدثین نے بہت ساری کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں چند مشہور ومتداول کتابیں یہ ہیں:

(۱) **الموضوعات الکبریٰ:** از ابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی بن جوزی، لیکن موضوعات

کے انتخاب میں ان سے تساہل ہوا اور بہت سی غیر موضوع احادیث کو بھی موضوع میں شامل کرلیا ہے۔ ان کی کتاب پر بہت سے علماء نے نقد کیا ہے اور اسکا اختصار لکھا ہے جس میں امام سیوطی کا اختصار بنام "اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة" مشہور ہے۔

(٢) الفوائد المجموعة فی احادیث الموضوعة از خاتم المحدثین ابوعبداللہ محمد بن یوسف الشامی۔

(٣) الفوائد المجموعة فی الاحادیث الموضوعة از قاضی محمد بن علی شوکانی، انھوں نے بھی اس کتاب میں بہت سی ایسی احادیث شامل کرلی ہیں جو موضوع کی حد میں نہیں آتیں۔

(٤-٥) تذکرۃ الموضوعات اور المصنوع فی معرفۃ الموضوع: یہ دونوں رسالے علامہ علی بن محمد سلطان ہروی المعروف بہ ملا علی قاری کے مرتب کردہ ہیں۔

(٦) موضوعات میں سب سے جامع اور مفید کتاب علی بن محمد بن عراق کی ہے جس میں انھوں نے ابن الجوزی اور السیوطی کی موضوعات پر کتابوں کو جمع کردیا ہے اور جس کا نام "شرح الشریعة المرفوعة عن الاخبار الشنیعة الموضوعة" رکھا ہے۔

(و) القِسمُ (الثانی) مِن اَقسامِ المردودِ، وهو ما یکونُ بسبب قسمةِ الراوی بالکَذِب، هو (المتروك) (والثالث: المُنکر، علی رای) مَنْ لا یَشْتَرِط فی المنکر قَیدَ المخالَفَة. (وکذا الرابع، والخامس) فَمَنْ فَحشَ غَلَطُه، او کَثُرَتْ غَفلَتُه، او ظَهَرَ فِسقُه فحدیثه منکر.

(ثُم الوَهَمُ) وهو القِسمُ السادِسُ، واِنّما اَفْصَحَ به یطُول الفصل (اِنْ اطُّلِعَ علیه) ای علی الوَهَمِ (بالقَرائن) الدّالة علی وَهَم رَاوِیْه، مِن وَصْلِ مُرسَلٍ، او مُنْقَطِعٍ، او اِدْخالِ حدیث فی حدیثٍ او نحو ذلك مِنَ الاَشْیاءِ القادِحَةِ. وَتَحْصُلُ معرفةُ ذلك بکثرةِ التشیع (وجَمْعِ الطُّرُق، فـ) هذا هو (المُعَلَّلُ) وهو مِن اَغْمَضِ انواع علوم الحدیث واَدَقِّها، ولا یقومُ به اِلا مَن رَزَقَهُ اللّٰهُ تعالیٰ فهمًا ثاقِبًا، وحِفظاً واسعًا، ومعرفةً تامةً بمراتب الرواة، ومَلَکَةً قویةً بالاسانید والمتون؛ ولهذا لم یَتَکَلَّمْ فیه الا قلیل من اهل هذا الشان: کعلیّ بن المدینی، واحمد بن حنبل، والبخاری، ویعقوب بن شیبة، و ابی حاتم، وابی زُرعة

كالصَيرفي والدارَ قُطنيّ، وقد تَعْصُرُ عبارةُ المُعَلِّلِ عن اقامة الحجة على دعواه كالصيرفي في نَقْدِ الدينار والدرهم.

المتروك:
ترجمہ: (اور راوی میں طعن کے سبب) مردود کی قسموں میں سے دوسری قسم اور یہ وہ ہے جو مردود ہوتی ہے راوی میں جھوٹ کی تہمت کے سبب سے۔

المنكر: اور یہی (مسمّٰی بہ) متروک ہے، اور تیسری قسم (کا نام) ''منکر'' ہے ان محدثین کی رائے کے مطابق جو ''منکر'' میں مخالفت کی قید کی شرط نہیں لگاتے ہیں، اور اسی رائے کے مطابق چوتھی اور پانچویں قسم (بھی منکر ہے) پس جس راوی کی غلطی کثیر ہو جائے، یا جس کی غفلت زیادہ ہو جائے یا جس کا فسق ظاہر ہو جائے (ظہور کا اعتبار چوتھی اور پانچویں قسم میں بھی ہے) تو اس کی حدیث منکر ہے۔

المعَلَّل: اس کے بعد (درجہ میں) وَہَم ہے (یعنی غلط طور پر حدیث کی روایت کرنا یہ غلطی اسناد میں متن کے اعتبار سے زیادہ واقع ہوتی ہے) اور فاصلہ کے طویل ہو جانے کی بنا پر اس کا صریح (نام) ظاہر کیا۔ اگر غلطی پر اطلاع ہو جائے ان قرائن سے جو راوی کی غلطی پر دلالت کرتے ہیں، یعنی مرسَل یا منقطع کے موصول کر دینے، یا ایک حدیث کو (دوسری) حدیث میں داخل کر دینے، یا اسی جیسی وہ چیزیں جو (روایت حدیث میں) عیب و نقصان پیدا کرنے والی ہیں (کا غلطی سے ارتکاب کیا ہے) اور اس غلطی کی معرفت اور پہچان حاصل ہوتی ہے (رجال سند اور اختلاف متون میں) مسلسل نظر رکھنے اور مختلف سندوں کے جمع کرنے سے، (لہٰذا جس حدیث میں یہ غلطی واقع ہوتی ہے) وہ (مسمّٰی بہ) معَلَّل ہے اور یہ نوع علوم حدیث کی انواع میں بہت زیادہ خفی اور دقیق ہے، (اس کی معرفت کا) کام صرف وہی انجام دے سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے روشن فہم، وسیع حافظہ، (جو اسانید و متون کو شامل ہو) اور راویوں کے (ضبط و عدالت وغیرہ میں) مراتب کی کامل معرفت اور سند و متنوں (کے اختلاف کی) راسخ مہارت عطا فرمائی ہے، اسی وجہ سے اس نوع میں محدثین میں سے قلیل افراد نے کلام کیا ہے، جیسے علی بن المدینی، احمد بن حنبل، بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابو حاتم، ابوزرعہ، اور دار قطنی، اور کبھی حدیث میں علت کے بیان کرنے والے کی عبارت اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جاتی ہے، جیسے صرّاف دینار و درہم کے پرکھنے میں (جید یا ردّی ہونے کا فیصلہ تو کر دیتا ہے لیکن اس فیصلہ پر دلیل نہیں کر پاتا)

توضیح: "هو المتروك" متہم بالکذب کی روایت کا "متروک" نام رکھنے میں مصنف منفرد ہیں، جبکہ امام ذہبی نے بھی "موقظہ" میں ضعیف کی ایک مستقل قسم "مطروح" ذکر کی ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو ضعیف سے کمتر اور موضوع سے بلند ہو اور اس کی مثال عمرو بن شمیر، عن جابر الجعفی، عن الحارث، عن علی، وغیرہ کی حدیث سے دی ہے، اور بقول امام سخاویؒ مصنف کے نزدیک فی الحقیقت یہی متروک ہے۔

"والثالث: المنكر على رأى من لا يشترط فى المنكر قيد المخالفة" "المنکر" لغت میں مصدر "الانکار" کا اسم مفعول ہے۔ اور انکار اصل وضع میں عدم معرفت یعنی نہ پہچاننے کے معنی میں ہے، اور اس کا مقابل معروف یعنی پہچانا ہوا ہے، اور اصطلاح محدثین میں "منکر" کی حقیقت میں دو رائیں ہیں، ایک رائے جو حافظ ابن حجر مصنف کتاب سے مشہور ہوئی ہے اور بعد کے محدثین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ جس کی تفصیل گذشتہ سطور میں "محفوظ وشاذ" اور "معروف ومنکر" کی بحث میں گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کے نزدیک منکر کو منکر کہنے کے لئے دو شرطیں ہیں پہلی یہ کہ اس کا راوی ضعیف ہو، دوسری یہ کہ وہ ضعیف راوی ثقہ کی مخالفت کر رہا ہو تو اس کی روایت کو منکر کہا جائے گا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ منکر وہ روایت ہے جس کا راوی اس روایت میں متفرد ہو کہ یہ متن صرف اسی کی روایت سے پہچانا جا رہا ہے اور خود راوی ایسا نہیں ہے کہ اس کے حفظ واتقان پر اعتماد کیا جائے، مثلاً راوی کثیر الغلط یا کثیر الغفلت یا فاسق ہے تو اس رائے کے مطابق اس کی روایت منکر ہوگی، جبکہ خود مصنف یعنی حافظ ابن حجر اور اس مسئلہ میں ان کے متبعین کے نزدیک "ثقہ کی مخالفت" کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے اسے "منکر" نہیں کہا جائے گا، اسی بنا پر اس موقع پر انھوں نے "على راى من لايشترط فى المنكر قيد المخالفة" کی قید لگا دی ہے۔

"هذا هو المُعَلَّلُ" معلّل: کو **المَعْلُولُ،** اور **المُعَلُّ** بھی کہا جاتا ہے، معلول کا لفظ امام بخاری، ترمذی، ابن عدی الدار قطنی، ابو یعلی خلیلی، حاکم وغیرہ نے اپنے کلام میں استعمال کیا ہے، اور خود مصنف نے اس استعمال کے مطابق اپنی ایک کتاب کا نام "الزهر المطلول فى معرفة المعلول" رکھا ہے، اگرچہ حافظ ابن الصلاح، محدث نووی وغیرہ بہت سے علماء نے از روئے لغت اس جگہ "معلول" کے استعمال کو ناپسند کیا ہے، لیکن مشہور عالم لغت ابوبکر محمد بن عمر المعروف بہ ابن القوطیہ نے اپنی کتاب "الافعال" میں اور امام اللغۃ الجوہری نے "صحاح" میں اور امام قطرب نے

''فعلتُ وافعلتُ'' میں ذکر کیا ہے کہ ثلاثی مجرد سے عَلَّ یعُلُّ عِلّۃً فھو معلول بمعنی بیمار ہونا بھی درست ہے اگرچہ قلیل الاستعمال ہے۔ (مزید تفصیل کیلئے دیکھئے توجیہ النظر ج ۲ ص ۵۹۸)

اور ''المُعلّ'' کو حافظ عراقی نے ترجیح دی ہے اور اسے لغت کے اعتبار سے بتایا ہے، اور المُعلَّل کا استعمال علمائے حدیث میں عام ہے جو عَلَّلَ تعلیلاً سے ماخوذ ہے اور بہلانے اور کسی چیز میں مشغول کر دینے کے معنی میں ہے، اس لئے یہ لفظ معنی مراد سے مناسب نہیں ہے پھر بھی علماء اسکا استعمال کثرت سے کرتے ہیں، چنانچہ مصنف نے بھی اسی عام استعمال کے تحت اس موقع پر اسی کو اختیار کیا ہے۔

اور اصطلاح میں معَلَّل، یا معَلّ یا معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ایسے مخفی و پوشیدہ سبب کا علم ہو جائے جو بظاہر شروط صحت کی جامع حدیث میں عیب و کمزوری پیدا کردے، اسی سبب خفی قادح کو محدثین ''علت'' کہتے ہیں، جو راوئ ثقہ کی غلطی سے سند یا متن میں داخل ہو جاتی ہے، اس علت میں از روے اصطلاح دو باتوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک خفا اور پوشیدگی اور دوسرے حدیث کی صحت میں قدح و عیب لہٰذا اگر یہ علت ظاہر ہو، یا حدیث کے لئے قادح نہ ہو تو اصطلاح میں اسے علت نہیں کہا جائے گا۔

حدیث میں ''علت'' کی معرفت ایک مستقل فن ہے، اور محدثین کے نزدیک اس کی انتہائی اہمیت ہے چنانچہ امام عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول ہے کہ میرے نزدیک ایک حدیث کی علت کی معرفت اس بات سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ میں ان بیس حدیثوں کو لکھوں میں جو میرے پاس نہیں ہیں۔ یہ علت چونکہ عام طور پر ثقات کی حدیث میں پائی جاتی ہے اس لئے اس کا علم اکثر محدثین پر مخفی رہ جاتا ہے، صرف وہی ائمہ حدیث اس سے واقف ہوجاتے ہیں جو حفظ و فہم، معرفت رجال و متون میں یدطولیٰ رکھتے ہیں اسی بنا پر امام عبدالرحمٰن بن مہدی یہ بھی کہتے تھے کہ حدیث میں علت کی معرفت (گویا) ایک الہامی علم ہے، چنانچہ محدث محمد بن صالح کیلینی کا بیان ہے کہ میں ایک دن امام ابوزُرعہ رازی کی مجلس میں تھا، ان سے ایک شخص نے بطور اعتراض کے کہا کہ کسی حدیث کو معلول کہنے میں آپ کے پاس کیا دلیل ہوتی ہے؟ تو امام ابوزرعہ نے کہا کہ ہمارے پاس اس کی دلیل یہ ہے کہ تم مجھ سے کسی حدیث کی علت کو معلوم کرو، پھر محمد بن مسلم بن وارہ کے پاس جاؤ اور میرا جواب انھیں بتائے بغیر اس حدیث کی علت ان سے بھی دریافت کرو، پھر تم ابوحاتم رازی کے پاس جاؤ، اور ہمارے جواب کی انھیں اطلاع دیئے بغیر اس حدیث کی علت ان سے بھی معلوم کرو،

اگر اس حدیث کی علت کے بارے میں ہمارے جواب متفق ہوں تو پھر اس علم کی حقیقت کو سمجھو، چنانچہ اس شخص نے ایسا ہی کیا اور تینوں مذکورہ ائمہ کے جواب بیان علت میں متفق اور یکساں پاکر وہ بول اٹھا "اشهد ان هذا العلم الهام" میں شہادت دیتا ہوں کہ یہ علم الہامی ہے۔

"علل الحدیث" کے موضوع پر ائمہ حدیث نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں، جن میں امام بخاری کے استاذ علی ابن المدینی کی "کتاب العلل"، امام احمد بن حنبل کی "العلل ومعرفۃ الرجال" امام ترمذی کی "العلل الکبیر، والعلل الصغیر" ابن ابی حاتم کی "علل الحدیث" اور دارقطنی کی "العلل الواردہ فی احادیث النبویہ" بطور خاص شہرت کی حامل ہیں، جن میں آخر الذکر سب سے جامع ہے۔

(ثُمَّ المخالفةُ) هو القسمُ السَابِعُ (اِنْ كانت) واقعةً (بـ) سببِ (تغيير السياقِ) اى سياق الاسناد (فـ) الواقعُ فيه ذلك التغيير (مُدرج الإسناد) وهو أقسامٌ:

الأول: اَن يَرْوِىَ جماعةٌ الحديثَ باَسانيدَ المختلفةِ، فَيَرْوِيه عنهم راوٍ، فيجمعُ الكلَّ على اسنادٍ واحدٍ من تلك الاَسانيد، وَلا يُبَيِّنُ الاختلافَ.

والثانى: اَن يكونَ المتنُ عند راوٍ اِلّا طرفًا منه، فانه عنده بِاِسنادٍ آخرَ، فَيَرْوِيه راوٍ عنه تامًّا بالاسناد الاول.

ومنه اَنْ يسمعَ الحديث مِن شَيخِه اِلّا طَرفًا منه فيَسْمَعه عن شيخه بواسطة، فيرويه راوٍ عنه تامًّا بحذفِ الواسطة.

الثالث: اَن يكونَ عند الراوى متنان مختلفان بِاِسنادَينِ مختلِفَيْنِ، فيرويهما راوٍ عنه مُقْتَصِرًا على احد الاسنادينِ لكِنْ يَزِيدُ فيه مِن المتنِ الآخر ما ليس فى الاول.

الرابع: اَن يسوقَ الِاسنادَ فيتَعرضُ له عارضٌ فيقول كلاماً مِن قِبَل نفسه، فيَظُن بعضُ مَن سمِعَه، اَن ذلك الكلام هو مِن ذلك الِاسنادِ، فَيَرْوِيه عنه كذلك. هذه اَقسامُ مُدْرَجِ الاسناد.

(مدرج اور اس کی قسمیں)

ترجمہ: بعد ازاں مخالفت (ثقات) ہے، اور یہ ساتویں قسم ہے، اگر مخالفت واقع ہو سلسلہ

اسناد کے بیان میں تبدیلی کر دینے کے سبب سے، تو جس حدیث میں یہ تبدیلی واقع ہوئی ہے، وہ مدرج الاسناد ہے، اور مدرج الاسناد کی چند (یعنی چار) قسمیں ہیں:

۱- پہلی (قسم یہ ہے کہ) محدثین کی ایک جماعت ایک حدیث کو مختلف سندوں سے روایت کرتی ہے، اور ان محدثین سے اس حدیث کو کوئی راوی (جس پر مخالفت ثقات کا طعن ہے) روایت کرتا ہے تو پوری جماعت کو ان کی مختلف سندوں میں سے ایک سند پر جمع کر دیتا ہے (اور ان کی سندوں کے) اختلاف کو بیان نہیں کرتا ہے۔

۲- (الف) دوسری (قسم یہ ہے کہ) کسی راویٔ حدیث کے پاس (ایک سند سے) ایک متن ہے، لیکن اس متن کا ایک حصہ اس کے پاس دوسری سند سے ہے، تو اس راویٔ مذکور سے کوئی راوی (جو مطعون بالمخالفۃ ہے) پورا متن پہلی سند سے روایت کر دیتا ہے۔

(ب) اسی دوسری قسم کے (قبیل سے یہ صورت بھی ہے کہ) راوی نے ایک حدیث اپنے شیخ سے براہ راست سنی ہے اس کے بعض حصہ کے علاوہ کہ اس بعض حصہ کو شیخ سے بالواسطہ سنا ہے (یعنی اس حصہ کو اس شخص سے سنا ہے جس نے اس کے شیخ سے اس کو سنا ہے) پس (اس راویٔ مذکور سے روایت کرنے والا) راوی (جو مطعون بالمخالفۃ ہے) اس حدیث کو مکمل طور پر (یعنی اس حصہ کو مستثنیٰ کیے بغیر جسے شیخ سے براہ راست نہیں سنا ہے) واسطہ کو حذف کر کے روایت کرتا ہے۔

۳- تیسری (قسم یہ ہے کہ) کسی راوی کے پاس دو مختلف متن دو الگ الگ سندوں سے ہیں، پس (اس سے روایت کرنے والا راوی) ان دونوں متنوں کو دونوں سندوں میں سے کسی ایک سند پر اقتصار کر کے روایت کرتا ہے، یا ان دونوں حدیثوں میں سے کسی ایک حدیث کو خاص اسی کی سند سے روایت کرتا ہے لیکن دوسرے متن کا (کوئی جزو) اس میں بڑھا دیتا ہے جو پہلے میں نہیں ہے۔

۴- چوتھی (قسم یہ ہے کہ) محدث نے حدیث کی صرف سند بیان کی (اور اس کے متن کو ابھی بیان نہیں کیا تھا کہ) اسے کوئی معاملہ پیش آگیا جس کی وجہ سے (حدیث کے متن کی بجائے) اپنی جانب سے کوئی بات کہتا ہے، تو سامعین میں سے بعض یہ گمان کر لیتا ہے کہ یہی بات اور کلام اس سند مذکور کا متن ہے، تو وہ اسی کلام اور بات کو اس محدث سے اسی طرح (یعنی اس سند کے متن کے طور پر) روایت کرتا ہے۔

یہ (چاروں) مدرج الاسناد کی قسمیں ہیں۔

توضیح:

مدرج کی لغوی و اصطلاحی تعریف: مدرج ضمہ میم، وفتحہ رار کے ساتھ مصدر ''الادراج'' سے اسم مفعول ہے کہا جاتا ہے ادرج الشئ فی الشئ، ایک چیز کو دوسری چیز میں داخل کیا۔

اور اصطلاح محدثین میں ''مدرج'' وہ حدیث ہے جس میں بغیر کسی فصل وامتیاز کے کوئی زیادتی کردی گئی ہو جو حدیث میں نہیں تھی۔

اقسام مدرج: مدرج کی بنیادی دو قسمیں ہیں: (۱) مدرج الاسناد (۲) مدرج المتن۔ پھر مدرج الاسناد کی حسب بیان مصنف چار، اور مدرج المتن کی تین قسمیں ہیں:

مدرج الاسناد کی تعریف اور اقسام: مدرج الاسناد وہ حدیث ہے جس کے سلسلۂ سند میں تغیر اور تبدیلی واقع ہوگئی ہو، حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں اس کی کل تین قسمیں ذکر کی ہیں، جبکہ مصنف کے بیان کے مطابق مدرج الاسناد کی چار قسمیں ہیں۔

"الاول: ان یروی جماعة الحدیث الخ" مدرج کی اس پہلی قسم کا حاصل یہ ہے کہ کسی راوی نے چند محدثین سے الگ الگ سندوں کے ساتھ ایک حدیث سنی پھر ان سب محدثین کو کسی ایک سند میں جمع کر کے وہ حدیث روایت کردی اور ان کی سندوں کے اختلاف کو ظاہر نہیں کیا، اس کی مثال امام ترمذی کی روایت کردہ یہ حدیث ہے، عن بُندار، عن عبدالرحمن بن مهدی، عن سفیان الثوری، عن واصل، و منصور، والاعمش، عن ابی وائل، عن عمرو بن شُرحبیل، عن عبدالله قال: قلت یا رسول الله: ایّ الذنب اعظم... الحدیث" اس حدیث میں ''واصل'' کی روایت، منصور اور اعمش کی روایت میں مدرج ہے، کیونکہ واصل نے سند میں ابی وائل اور عبداللہ کے درمیان عمرو بن شُرحبیل کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے بلکہ حدیث کو ابی وائل، عن عبداللہ روایت کیا ہے، اور منصور واعمش نے سند میں ابووائل اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان عمرو بن شرحبیل کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ محمد بن کثیر العبدی نے سفیان ثوری سے یہ حدیث روایت کی تو واصل (جن کی سند منصور اور اعمش سے مختلف تھی) کو بھی منصور اور اعمش کے ساتھ جمع کردیا اور واصل کی سند اور منصور واعمش کی سند میں جو اختلاف تھا اسے ذکر نہیں کیا جبکہ اسی حدیث کو یحییٰ بن سعید القطان نے سفیان ثوری سے روایت کیا تو دونوں سندوں کو جدا جدا کر کے بیان کیا چنانچہ امام بخاری صحیح میں روایت کرتے ہیں عن عمرو بن علی، عن یحیی، عن

سفیان، عن منصور والاعمش، کلاھما عن ابی وائل، عن عمرو بن شرحبیل عن عبداللّٰہ، وعن سفیان عن واصل عن ابی وائل، عن عبداللّٰہ بن مسعود قلت: یا رسول اللّٰہ، ایّ الذنب اعظمُ؟.

"الثانی: ان یکون المتن عند راوٍ اِلاّ طرفاً منہ الخ" اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو امام ابوداؤد نے زائدۃ بن نشیط اور قاضی شریک سے اور امام نسائی نے سفیان بن عُیینہ سے روایت کیا ہے اور یہ تینوں یعنی زائدۃ، شریک اور سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں عاصم بن کُلیب، عن ابیہ عن وائل بن حُجر سے آنحضرت ﷺ کی نماز کی صفت میں جس میں وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے کہا: "ثم جئت بعد ذلك فی زمان برد شدید، فرأیت الناس علیھم جُلّ الثیاب، تُحرِّكُ ایدیھم تحت الثیاب"

سند مذکور سے مروی متن میں "ثم جئت بعد ذلك الخ" کا اضافہ مدرج ہے کیونکہ عاصم بن کلیب "ثم جئت الخ" کو سند مذکور کی بجائے ایک دوسری سند سے روایت کرتے ہیں جو یہ ہے۔ عاصم بن کلیب، عن عبد الجبار بن وائل، عن بعض اصلہ، عن وائل، جیسا کہ زُہیر بن معاویہ اور ابوبدر شجاع بن الولید نے تحت الثیاب ہاتھوں کے تحرک کے قصہ کو عاصم بن کلیب سے ایک الگ مذکورہ دونوں سندوں سے ذکر کیا ہے۔

"الثالث: ان یکون عند الراوی متنان مختلفان باسنادین مختلفین الخ" اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو سعید بن ابی مریم نے روایت کیا ہے بسند عن مالك، عن الزھری، عن انس ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: "لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تنافسوا..." الحدیث، سعید بن ابی مریم کی اس روایت میں "ولا تنافسوا" کا لفظ مدرج ہے کیونکہ امام مالک نے عن زہری عن انس کی سند سے جو حدیث روایت کی ہے اس میں "ولا تنافسوا" کا لفظ نہیں ہے، بلکہ یہ لفظ امام مالک کی اس حدیث میں ہے جو انھوں نے عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کی ہے۔ جس میں متن کے الفاظ یہ ہیں "ایّاکم الظنَّ فاِنّ الظنّ اکذبُ الحدیث، ولا تَجسَّسُوا، ولا تَحسَّسُوا، ولا تنافَسُوا، ولا تحاسدوا".

دونوں حدیثیں امام مالک کے طریق سے "متفق علیہ" ہیں، پہلی سند سے مروی متن میں "ولا تنافسوا" نہیں ہے بلکہ یہ دوسری سند سے مروی متن میں ہے۔ ابن ابی مریم نے اسے

پہلی حدیث میں داخل کردیا ہے۔

"الرابع ان یسوق الاسناد فیعرض له عارض الخ" اس قسم کا حاصل یہ ہے کہ محدث نے کسی حدیث کے متن کی صرف سند بیان کی تھی اور بیان سند کے بعد کسی وجہ سے توقف کیا پھر اس توقف کے بعد خود اپنی جانب سے کوئی بات ذکر کی تو کسی سننے والے نے اس کی اسی بات کو اس سند کا متن سمجھ لیا اور پھر اسی سند سے محدث کی اس اپنی بات کو بطور متن حدیث کے روایت کرنے لگا، اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو امام ابن ماجہ نے بایں سند روایت کیا ہے،

عن اسماعیل بن محمد الطلحی، عن ثابت بن موسیٰ الزاهد، عن شریك، عن الاعمش، عن ابی سفیان عن جابر مرفوعاً، "من کثرت صلاته باللیل حسن وجهه بالنهار"

اس مثال میں "من کثرت صلاته الخ" یہ خود قاضی شریک نے مذکورہ سند کے متن کو ذکر کرنے کی بجائے اپنی طرف سے ایک بات کہی تھی جسے ثابت بن موسیٰ الزاہد نے اس سند کا متن سمجھ لیا اور اسے مرفوعاً روایت کرنے لگے، واقعہ یہ پیش آیا کہ قاضی شریک اپنے شاگردوں کو حدیث کا املاء کرا رہے تھے چنانچہ ایک حدیث کی سند بیان کرکے خاموش ہوگئے تاکہ اسے تلامذہ لکھ لیں، اسی دوران میں ثابت بن موسیٰ الزاہد مجلس میں آگئے قاضی شریک کی نظر جب ان پر پڑی تو خود ان کی عبادت وریاضت اور اس کے حسن اثر کو بیان کرتے ہوئے کہا "من کثرت صلاته باللیل حسن وجهه بالنهار" جس کو سن کر ثابت بن موسیٰ نے یہ سمجھ لیا کہ اس سند کا یہ متن ہے اور اسے بحیثیت متن حدیث کے مرفوعاً روایت کردیا۔

تنبیه: (۱) مثال میں مذکور ابن ماجہ کی اس روایت کو ابوحاتم نے موضوع کہا ہے، حافظ عراقی نے بھی اسے موضوع بتایا ہے لیکن اس قید کے ساتھ کہ اس کی وضع کا قصد وارادہ نہیں کیا گیا ہے اور حافظ ابن الصلاح نے اسے مشابہ موضوع قرار دیا ہے، اور مصنف نے حدیث موضوع کی تعریف میں چونکہ تعمد اور بالقصد کذب بیانی کی قید لگائی ہے اس لئے ان کی تعریف کی رو سے اس پر اصطلاحاً موضوع کا اطلاق نہیں ہوگا، اس بناء پر انھوں نے اسے موضوع کی بجائے مدرج قرار دیا ہے۔

(۲) مدرج اسناد کی پہلی تینوں قسموں میں سند کے اندر تغیر وتبدیلی تو ان کی مثالوں سے بالکل ظاہر وعیاں ہے، البتہ چوتھی میں اسناد کا تغیر ظاہر نہیں ہے، ملا علی قاری نے شرح الشرح میں اس تغیر

کو یوں واضح کیا ہے کہ سند کے ذکر کا مقتضی یہ ہے کہ اس کے بعد حدیث کا متن ذکر کیا جائے اور بیان حدیث سے پہلے کوئی اور بات نہ ذکر کی جائے، لیکن راوی نے اپنی جانب سے کلام ذکر کر کے تقاضائے سند کو باطل کر دیا اس اعتبار سے گویا اس نے سند میں تغیر کر دیا۔ یہ تفصیلات مدرج الاسناد کی چاروں صورتوں کی ہیں۔

وَاَمَّا مدرج المتن: فهو اَن يَقَعَ في المتن كلامٌ ليس منه، فتارةً يكونُ في اوله، وتارةً في اَثنائه، وتارةً في آخرِه، وهو الاكثرُ لِاَنّه يقعُ بعطف جملةٍ على جملةٍ (اَوْ بِدَمْجِ موقوفٍ) من كلام الصحابَة، اَو مَنْ بعدهم (بِمَرْفُوعٍ) من كلام النبي صلى الله عليه وسلم مِن غير فصل، (فـ) هذا هو (مُدرجُ المتن)

(مدرج المتن تعریف اور اقسام)

ترجمہ: اور رہی حدیث مدرج المتن تو وہ یہ ہے کہ متن حدیث میں ایسا کلام واقع ہو جائے جو متن حدیث سے نہیں ہے، (یہ ادراج) کبھی اول متن میں ہوتا ہے، کبھی درمیان متن میں اور کبھی آخر متن میں، اور آخر متن میں ادراج کا وقوع (پہلی دونوں صورتوں کے اعتبار سے) زیادہ ہے کیونکہ یہ ادراج (کلام راوی کے) مجموعہ کو (کلام شارع) کے مجموعہ پر مرتب کرنے سے واقع ہوتا ہے، (شرح میں مدرج المتن کی تعریف بیان کرنے کے بعد متن میں ادراج کی صورت ذکر کر رہے ہیں کہ ثقات کی مخالفت یا تو سیاق سند میں تغیر کر دینے سے ہوگی مخالفت کی یہ صورت مدرج الاسناد کہلاتی ہے جس کا بیان اوپر گذر گیا) یا (ثقات کی مخالفت ہوگی) موقوف یعنی صحابہ یا تابعین وغیرہ کے کلام کو مرفوع یعنی کلام رسول ﷺ میں بغیر کسی فصل و امتیاز کے ملا دینے سے تو (مخالفت کی یہی صورت مدرج المتن ہے)

توضیح: "فتارة يكون في اوله" یعنی کلام مدرج کبھی اول متن میں ہوتا ہے، اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو روایت کیا ہے خطیب بغدادی نے بسند ابو قَطَن، وشَبابه، عن شعبه، عن محمد بن زياد، عن ابی هريره رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اَسبِغُوا الوضوء، وَيلٌ للأعقاب من النار" اس حدیث میں "اسبغوا الوضوء" کا جملہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جس کو حدیث مرفوع کے اول میں بغیر کسی فصل کے ملا دیا گیا ہے، چنانچہ یہی حدیث صحیح بخاری میں یوں ہے، عن آدم بن ایاس،

عن شعبة، عن محمد بن زیاد، عن ابی ھریرة رضی اللہ عنه قال: اسبغوا الوضوء، فان ابا القاسم صلی اللہ علیه وسلم قال: ویلٌ للاعقاب من النار" اس روایت سے صاف طور پر معلوم ہوگیا کہ "اسبغوا الوضوء" حضرت ابوہریرہ کا قول ہے جسے ابوقطن اور شَبَابَة نے غلطی سے حدیث مرفوع میں ملا دیا ہے۔

اول حدیث میں ادراج کو مصنف نے "النکت علی ابن الصلاح" میں لکھا ہے کہ یہ نادرالوقوع ہے، مذکورہ مثال کے علاوہ مجھے اس کی کوئی اور مثال نہیں ملی البتہ بُسرۃ رضی اللہ عنہا کی حدیث مس ذکر کی بعض سندوں میں بھی اول حدیث میں مدرج لفظ آیا ہے۔

"وتارةً فی اثنائه" درمیان متن حدیث میں ادراج کی مثال الدارقطنی کی روایت کردہ یہ حدیث ہے عن عبدالحمید بن جعفر، عن ھشام بن عروة عن ابیه، عن بُسرة بنت صفوان قالت: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول: مَن مسّ ذَکَرَه او انثییه او رُفغیه فلیتوضأ"

دارقطنی نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو عبدالحمید بن جعفر نے انھیں الفاظ کے ساتھ ہشام بن عروۃ سے روایت کیا ہے، اورانھوں نے غلطی سے الانثیین اور رُفغ کو درمیان حدیث میں داخل کردیا جبکہ محدثین کے نزدیک محقق ہے کہ "انثیین اور رفغ" کی زیادتی خود عروۃ کا قول ہے جس کو عبدالحمید نے درمیان حدیث میں داخل کردیا ہے کیونکہ اول حدیث من مَسَّ اور آخر فلیتوضأ ہے اوران کے درمیان میں یہ زیادتی ہے۔

"وتارة فی آخره" کی مثال یہ حدیث ہے، ابوبکر بن اسحاق الفقیه، انبأنا عمر بن حفص السَدُوسی، حدثنا عاصم بن علی، حدثنا زھیر بن معاویة، عن الحسن بن الحُرِّ، عن القاسم بن مُخَیْمَرَةِ، قال اخذ علقمة بیدی وحدثنی اَنَّ عبد اللہ اخذ بیده واَنّ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اخذ بید عبد اللہ فعلَّمه التشھدَ فی الصلاة وقال قل: التحیات للّٰه والصلوات، فذکر التشھد، قال: فاذا قلت ھذا فقد قضیت صلاتك اِن شئت ان تقوم فقم، واِن شئت ان تقعد فاقعُد"

اس حدیث میں فاذا قلت ھذا الخ بقول محدثین شوافع عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جس کو راوی حدیث زہیر بن معاویہ ابوخیثمہ نے غلطی سے حدیث مرفوع کے آخر میں ملا دیا ہے۔

"وھو الاکثر لانه یقع بعطف جملة علی جملة" "لانه یقع الخ" ھو الاکثر

میں عطف لغوی معنی میں ہے جو متضمن ہے معنی ترتیب کو کی دلیل ہے۔ یقع بعطف جملة" میں عطف لغوی معنی میں ہے جو متضمن ہے معنی ترتیب کو اور جملہ بھی معنی لغوی یعنی مجموعہ کے معنی میں ہے، ترجمہ اسی اعتبار سے کیا گیا ہے، چونکہ مشائخ حدیث اگر اکثر متن کے مجموعہ کو بیان کرنے کے بعد متن میں واقع کسی لفظ کی تفسیر و توضیح یا متن حدیث سے کسی مسئلہ کی تخریج کے طور پر اپنی جانب سے کوئی کلام ذکر کر دیتے ہیں تو ان سے حدیث سننے والا راوی گمان کر لیتا ہے کہ یہ کلام بھی متن حدیث ہی کا حصہ ہے پھر اپنے گمان کے مطابق شیخ کے کلام کے مجموعہ کو متن کے مجموعہ پر مرتب کر کے روایت کر دیتا ہے اس طرح ادراج کی یہ صورت پہلی دونوں صورتوں سے زائد ہوگئی ہے۔

ويُدْرَكُ الادراج بوَرود روايةٍ مفصِلة للقَدر المدرج مِمّا أُدرِج فيه، او بالتَنصِيص على ذلك مِنَ الراوى او من بعض الائمةِ المُطَّلِعِين، او باستحالة كون النبى صلى الله عليه وسلم يقول ذلك. وقد صَنَّفَ الخطيب فى المدرج كتاباً، ولَخَّصْتُه وزدت عليه قَدرَ ما ذَكَرَ مرتين، او اكثر، ولله الحمد.

(ادراج کی پہچان کے چار طریقے)

ترجمہ: اور ادراج معلوم ہوتا ہے (۱) ایسی روایت کے آنے سے جو قدر مدرج کو الگ کرنے والی ہوتی ہے اس حدیث سے جس میں ادراج کیا گیا ہے۔ (۲) یا راوی کی جانب سے ادراج کرنے کی صراحت سے، (۳) یا (ادراج پر) بعض ائمہ واقفین کی تصریح سے (۴) یا (اس بات کے) محال ہونے سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کلام فرمائیں گے۔

اور حافظ خطیب بغدادی نے مدرج (کے باب میں "الفَصلُ لِلْوَصلِ المدرج فى النقل" کے نام سے) ایک کتاب تصنیف کی ہے، اور میں نے (بحذف زوائد) اس کی تلخیص کی ہے، اور (اصل) کتاب پر دوگنا بلکہ اس سے زیادہ کا اضافہ کیا ہے، "فللّٰه الحمد". (مصنف نے اپنی اس تلخیص کا نام "تقریب المَنْهَجِ بترتیب المدرج" رکھا ہے)

توضیح: "بورود رواية مفصّلة الخ" اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "اسبغوا الوضوء ويلٌ للاعقاب من النار" ہے جس میں "اسبغوا الوضوء" کا لفظ مدرج ہے کیونکہ امام بخاری نے اپنی سند سے اس حدیث میں مدرج الفاظ یعنی اسبغوا الوضوء کو اصل متن سے علیحدہ کر کے روایت کیا ہے جیسا کہ گذشتہ توضیح سے معلوم ہو چکا ہے۔

"او بالتنصیص علی ذلك من الراوی" جیسے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من جعل للہ ندًا دخل النار، وقال: اخریٰ اقولها ولم اسمعها منه، من مات لا یجعل اللہ ندًا دخل الجنه" اس روایت میں راوی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود نے صراحت کردی ہے کہ حدیث کا دوسرا آخری حصہ میرا اپنا قول ہے میں نے اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا ہے لہٰذا خود راوی کے بیان سے معلوم ہوگیا کہ "من مات لا یجعل اللہ ندًا دخل الجنه" مدرج ہے۔

"او من بعض الائمة المطّلعین" اس کی مثال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، "الطیرة شركٌ، وما مِنّا الا ولکن اللہ یذهبه بالتوکل" امام ترمذی اپنی جامع میں اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ اس حدیث میں "وما منا الا الخ" کا جزء عبداللہ بن مسعود کا قول ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نہیں ہے، لہٰذا امام بخاری جیسے ماہر فن کی تصریح سے معلوم ہوگیا کہ "وما منّا الا الخ" کا جزء مدرج ہے۔

"او باستحالة کون النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول ذلك" اس کی مثال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "للعبد المملوك اجران، والذی نفسی بیده لولا الجهاد فی سبیل اللہ، وبِرّ اُمّی لاَحْبَبْتُ اَن اموت وانا مملوك" اس حدیث میں "والذی نفسی بیده الخ" خود حضرت ابوہریرہ کا قول ہے جو حدیث میں داخل کردیا گیا ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو علی الاطلاق اشرف الخلق ہیں غلامی کی تمنا کریں گے نیز اس حدیث کے ورود کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ بقید حیات نہیں تھیں کیونکہ وہ تو آپ کے بچپنے ہی میں وفات پا گئی تھیں پھر "وبرّ اُمّی" کہنے کا یہ موقع کہاں تھا۔

تنبیه: ادراج کی معرفت اور پہچان کے مذکورہ پہلے تین طریقوں سے مدرج الاسناد اور مدرج المتن دونوں کی معلومات ہوسکتی ہے البتہ آخری چوتھے طریقے سے صرف مدرج المتن کی معرفت حاصل ہوگی مدرج الاسناد کی معرفت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

ادراج کا حکم: ادراج بالقصد اپنی تمام قسموں کے ساتھ ممنوع وحرام ہے کیونکہ اس میں

تلبیس وتدلیس ہے، چنانچہ امام ابن السمعانی لکھتے ہیں جو شخص بقصد وارادہ ادراج کا ارتکاب کرے وہ ساقط العدالت ہے، اور جو شخص کلام کو اس کی جگہ سے پھیر دے وہ کاذبین کے ساتھ ملحق ہے۔ لیکن حافظ سیوطی نے تدریب الراوی میں اس حکم سے اس ادراج کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جو کسی غریب لفظ کے تفسیر کی غرض سے ہو جیسا کہ امام زہری وغیرہ اکابر محدثین اس قسم کا ادراج اپنی روایتوں میں کیا کرتے تھے۔

(اَو) كانت المخالفة (بتقديم وتاخير) ان في الاسماء كمرّة بن كعب، وكعب بن مُرّة؛ لِاَنّ اسمَ احدهما اسمَ اَبِي الآخر (فـ) هذا هو (المقلوب) وللخطيب فيه كتاب "رافع الارتياب"

وقد يقع القلب في المتن ايضاً، كحديث ابي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه عند مسلم في السبعة الذين يُظِلُّهم الله في ظِلّ غير شبه، ففيه "ورجلٌ تَصَدَّق بصدقةٍ اَخفاها حتى لا تعلمَ يمينُه ما تنفِقُ شِمالُهُ" فهذا مِمّا اِنقَلَب على احد الرواة. واِنّما هو: حتى لا تعلَمَ شِمالُه ما تنفق يمينُه" كما في الصحيحين.

(المقلوب)

ترجمہ: یا ثقات کی مخالفت (مثلاً) ناموں میں آگے پیچھے کر دینے کے سبب سے ہو جیسے (مثلاً سند میں) مُرّۃ بن کعب (تھا اسے غلطی سے) کعب بن مُرّۃ کر دیا، راوی سے یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ ان دونوں شیوخ میں سے ایک کا جو نام ہے وہی دوسرے کے والد کا نام ہے، تو یہ (یعنی جس روایت میں یہ تقدیم وتاخیر پائی جائے وہ "مقلوب" ہے، اور حافظ خطیب بغدادی کی اس نوع میں کتاب "رافع الارتیاب فی المقلوب من الاسماء والانساب" ہے، (تنبیہ) "بتقدیم وتاخیر ای فی الاسماء" اسماء کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان کثرت کے لئے ہے کیونکہ یہ قلب اور تقدیم وتاخیر سند کے ناموں میں ہی زیادہ ہوتی ہے۔

اور کبھی متن حدیث میں بھی قلب اور الٹ پھیر واقع ہو جاتا ہے، جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جس کو امام مسلم نے (روایت کیا ہے) ان سات لوگوں کے بارے میں جنھیں اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سایہ میں رکھیں گے، تو مسلم کے (بعض طرق) میں ہے "ورجل تصدّق بصدقة اخفاها حتىٰ لا تعلم يمينُه ما تنفق شماله" پس یہ حدیث ان حدیثوں میں ہے جس کا (متن) بعض روایت پر منقلب ہو گیا ہے، اور متن صحیح تو "حتىٰ لا تعلم شماله" ہی ہے

(کیونکہ عام طریقہ یہی ہے کہ اعطار اور دینے کی نسبت داہنے ہاتھ کی جانب کی جاتی ہے)
(جیسا کہ) صحیحین میں (بھی) "حتی لا تعلم شماله" ہی ہے۔

(اَوْ) كانتِ المخالفةُ (بزيادةِ راوٍ) في اثناء الإسناد، ومَن لم يَزِدْهما اَتْقَنُ مِمَّنْ زادها (ف) هذا هو (المزيد فى متّصِل الاَسانيد) وشرطُه اَنْ يَقَعَ التصريحُ بالسماع في موضع الزيادة، والاّ فمتٰى كان مُعَنْعَنًا مثلاً تَرَجَّحَتِ الزيادة.

(المزيد فی متصل الاسانید)

ترجمہ: یا ثقات کی مخالفت دوران سند میں کسی راوی کے زیادہ کر دینے کے سبب سے ہو، اور جس نے یہ زیادتی نہیں کی ہے وہ (حفظ وضبط میں) زیادتی کرنے والے سے زیادہ مضبوط وپختہ ہے، تو یہی قسم "المزيد فی متصل الاسانيد" ہے اور المزيد فی متصل الاسانيد کے تحقق وثبوت کی یہ شرط ہے کہ (جس روایت میں زیادتی نہیں ہے اس میں محل زیادتی میں (شیخ سے) سماع کی تصریح واقع ہو (نیز کوئی قرینہ بھی ہو جس سے معلوم ہو کہ راوی نے غلطی سے سند میں اضافہ کر دیا ہے) اور اگر محل زیادتی میں سماع کی تصریح نہیں ہے (مثلاً) جب روایت معنعن ہو تو زیادتی راجح ہوگی (اور جس میں زیادتی نہیں ہے وہ منقطع السند ہوگی)

توضیح: "المزيد فی متصل الاسانيد" کے تحقق وثبوت کے لیے تین شرطیں ہیں:
(۱) سند میں زیادتی ذکر کرنے والے کے مقابلہ میں زیادتی نہ کرنے والا حفظ وضبط میں زیادہ پختہ وقوی ہو، (۲) محل زیادۃ میں زیادتی نہ ذکر کرنے والے راوی ایسے الفاظ سے روایت کرے جو سماع کے معنی میں صریح ہیں جیسے سمعت و اخبرنا وغیرہ، (۳) کسی ایسے قرینہ کا پایا جانا جو دلالت کرتا ہو کہ راوی نے غلطی سے سند میں اضافہ کر دیا ہے، کیونکہ اس قرینہ کے نہ ہونے کی صورت میں محض سماع کی صراحت سے یہ لازم نہیں ہوگا کہ راوی نے غلطی سے سند میں زیادتی کر دی ہے اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ راوی نے اس حدیث کو پہلے شیخ سے بالواسطہ سنی ہو اور بعد میں واسطہ کے بغیر براہ راست سنی ہو، بہر حال "المزید فی متصل الاسانید" کے تحقق کے لئے یہ تینوں شرطیں ضروری ہیں۔ ان مذکورہ شرطوں کے نہ پائے جانے کی صورت میں یہ زیادتی المزید فی متصل الاسانید کے قبیل سے نہیں ہوگی، بلکہ یہ زیادتی ہی راجح ہوگی، اور جس سند میں یہ زیادتی نہیں ہے وہ منقطع قرار پائے گی۔

المزيد فی متصل الاسانيد کی مثال یہ حدیث ہے: عن عبد الله بن مبارك قال

حدثنا سفیان عن عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر قال حدثنی بسر بن عبد اللہ قال سمعت ابا ادریس یقول سمعت واثلة بن الاسقع یقول سمعت ابا مرثد بالغنوی یقول سمعت النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم یقول: لا تجلسوا علی القبور ولاتصلوا الیها.

اس حدیث کی سند میں سفیان اور ابوادریس کا ذکر غلطی سے زیادہ کردیا گیا ہے، ابوادریس کے ذکر کرنے میں غلطی کی نسبت عبداللہ بن مبارک کی طرف کی گئی ہے کیونکہ ثقات کی ایک جماعت نے اس حدیث کو عبداللہ بن یزید بن جابر عن بسر بن عبداللہ عن واثلہ روایت کیا ہے یعنی بُسر بن عبداللہ اور واثلہ کے درمیان ابوادریس کا واسطہ ذکر نہیں کیا ہے، اور ان ثقات میں سے بعض نے واثلہ سے بُسر کے سماع کی تصریح کی ہے، امام ابوحاتم رازی نے اس وہم اور غلطی کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بُسر بن عبداللہ کثرت سے ابوادریس سے روایت کرتے ہیں اسی کثرت کی بناء پر عبداللہ بن مبارک کو یہ وہم ہوگیا کہ اس حدیث کو بھی بسر نے ابوادریس سے روایت کیا ہے۔

نیز سند میں سفیان کا ذکر بھی غلطی سے زیادہ کردیا گیا ہے اور یہ غلطی عبداللہ بن مبارک سے نیچے کسی راوی سے ہوئی ہے کیونکہ ثقات کی ایک جماعت اس حدیث کو عبداللہ بن مبارک عن ابن جابر، یعنی عبداللہ بن مبارک اور ابن جابر کے درمیان سفیان کے واسطہ کے بغیر روایت کرتی ہے، اور بعض نے عبداللہ بن مبارک اور ابن جابر کے درمیان اخبار کی صراحت کی ہے۔

(او) اِن کانت المخالفة (بابدَاله) الراوی (ولا مُرَجِّحَ) لاحدی الروایتین علی الاخریٰ (فـ) هذا هو (المُضْطَرِبُ) وهو یقع فی الاسناد غالبًا، وقد یقع فی المتن، لکن قَلَّ ان یَحْکُمَ المحدثُ علی الحدیث بالاضطراب بالنِسبة الی الاختلاف فی المتن دون الاسناد.

(وقد یَقَعُ الاِبدالُ عمدًا) لِمَنْ یُرادُ اختبار حِفظِه (امتحاناً) من فاعله، کما وقع للبخاری والعُقَیلی، وغیرهما وشرطُه اَن لا یستمرَّ علیه، بل یَنْتَهِی بانتهاء الحاجة. فلو وقع الابدالُ عمدًا لا لمصلحة، بل للاغراب مثلاً، فهو من اَقسام الموضوع، ولو وقع غَلْطاً، فهو المقلوب او المُعَلَّلُ.

(المضطرب)

ترجمہ: یا اگر ثقات کی مخالفت ہو راوی کی (حدیث میں) تبدیلی کردینے کے سبب (کہ

ایک مرتبہ ایک طریقہ سے روایت کرے اور دوسری مرتبہ دوسرے طریقہ سے جو پہلے سے مخالف ہے اور ان مختلف طریقوں سے بیان کردہ) روایتوں میں سے کسی ایک روایت کو راجح قرار دینے والی کوئی چیز نہیں ہے تو یہی (جس میں اس طرح کی تبدیلی واقع ہوتی ہے) مضطرب ہے، اور اضطراب اکثر سند میں واقع ہوتا ہے، اور کبھی کبھار متن میں بھی واقع ہوجاتا ہے، لیکن محدث کا حدیث پر مسند میں اختلاف کے بغیر (صرف) متن میں اختلاف کی نسبت و تعلق سے اضطراب کا حکم لگانا (نہایت) کم ہے (بلکہ اس صورت میں عام طور پر محدثین "معلّل" ہونے کا حکم عائد کرتے ہیں۔

اور کبھی ابدال بالقصد واقع ہوتا ہے بطور امتحان کے اس شخص کے لئے جس کے حافظہ کی آزمائش مقصود ہے، (ایسا امتحان جو وجود میں آیا ہے) ابدال کرنے والے کی جانب سے جیسا کہ امام بخاری اور عُقیلی وغیرہ کے حق میں (یہ ابدال) واقع ہوا، اس کی (یعنی بغرض امتحان ابدال بالقصد کے جواز کی) شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی پر قائم نہ رہے (یعنی مبدَل کو بدلی ہوئی صورت پر اور مبدِل ابدال پر قائم اور باقی نہ رہے) بلکہ ضرورت کے ختم ہوجانے پر (ابدال کے باقی رکھنے سے) رک جائے۔

اور اگر ابدال واقع ہوا کسی معتبر مصلحت کی بناء پر نہیں بلکہ اظہار غرابت کے لئے تو یہ ابدال موضوع کے اقسام میں سے ہے اور اگر بربنائے غلطی واقع ہوا ہے تو یہ مقلوب یا معلّل کے (اقسام میں سے ہے)

توضیح: مضطرِب (بکسر راء) از روئے لغت الاضطراب (بمعنی اِفساد اور گڑبڑی کرنا) سے اسم فاعل ہے، اور اصطلاح میں مضطرب اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند یا متن میں ایک راوی یا متعدد رواۃ جو درجے میں باہم متساوی ہیں کی عبارت مختلف ہوجائے کہ جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اور اس کی وجہ سے حدیث ضعیف ہوجاتی ہے، کیونکہ یہ اضطراب اکثر سند میں پیش آتا ہے، اضطراب راوی کے عدم ضبط کو ظاہر کرتا ہے۔

اسناد میں اضطراب کی مثال حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ انھوں نے کہا یا رسولَ اللّٰہِ اَرَاكَ شِبْتَ؟ قال: شَیَّبَتْنِی هُودٌ وَاَخَواتُها" (اے رسول خدا میں آپ کو دیکھ رہا ہوں کہ آپ بوڑھے ہوگئے ہیں؟، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے سورۂ ہود اور اسی کے ہم مثل سورتوں نے بوڑھا بنادیا ہے)

یہ حدیث مضطرب ہے کیونکہ یہ صرف ابواسحاق السبیعی کے طریق سے مروی ہے، اوران سے اس حدیث کی روایت میں بہت اختلاف ہے بعض نے ان سے اس حدیث کو مرسلاً روایت کیا ہے، اور بعض نے موصولاً، پھران کے تلامذہ میں سے بعض نے اس کو مسند ابوبکر قرار دیا ہے، اور بعض نے مسند سعد، اور بعض نے مسند عائشہ، غرضیکہ اس میں تقریباً دس وجھوں سے اختلاف واقع ہوا ہے، جس کی تفصیل دارقطنی نے ذکر کی ہے جبکہ اس کے رواۃ سب کے سب ثقات ہیں بعض کو بعض پر ترجیح دینا ممکن نہیں ہے اور جمع وتطبیق بھی متعذر ہے۔

"وقد یقع فی المتن لکن قلَّ ان یحکم المحدث الخ" اور بطور قلت وندرت کے کبھی متن میں بھی اضطراب واقع ہوجاتا ہے لیکن محدثین بہت کم حدیث پر مضطرب ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں جبکہ اس میں اختلاف نفس متن میں واقع ہو، کیونکہ بحیثیت محدث ہونے کے ان کی یہ شان نہیں ہے، بلکہ یہ علماء مجتہدین کا کام ہے کہ وہ متن حدیث کے بارے میں فیصلہ صادر کریں، اور حضرات محدثین اسی حدیث پر اضطراب کا حکم صادر کرتے ہیں جس کی سند میں اختلاف واقع ہوتا ہے، کیونکہ ان کی بحث وتمحیص کا مدار اسانید ہی ہیں۔ اضطراب فی المتن کی ایسی مثال جو اشکال وخدشہ سے خالی ہو تقریباً نہ ہونے کے درجہ میں ہیں اس کی جو مثالیں دی گئی ہیں ان میں بعض ایسی ہیں جن میں جمع وتطبیق ممکن ہے، اور بعض ایسی ہیں جن میں وجہ ترجیح پائی جاتی ہے اوران دونوں صورتوں میں اضطراب باقی نہیں رہتا۔

"کما وقع للبخاری وعُقَیلی وغیرھما" یعنی جیسا کہ بخاری اور عقیلی کے حافظہ کی آزمائش کے لئے عمداً حدیث میں تبدیلی کی گئی چنانچہ حافظ سخاوی، "فتح المغیث" میں لکھتے ہیں کہ امام بخاری جب بغداد وارد ہوئے تو وہاں کے محدثین کی ایک جماعت نے ان کے حفظ وضبط کے امتحان کا قصد کیا، اس غرض سے انھوں نے ایک سو حدیثوں کا انتخاب کیا اوران میں بالقصد تبدیلی کردی کہ ایک سند کے متن کو دوسری سند کے متن سے اور ایک متن کی سند کو دوسرے متن کی سند سے جوڑ دیا اور دس افراد کو متعین کرکے ہر ایک کو دس حدیثیں دیدیں اور باہم طے کیا کہ ایک مقررہ وقت میں سب لوگ امام بخاری کی مجلس تحدیث میں حاضر ہوں اور ہر شخص باری باری اپنی حدیثوں کے بارے میں ان سے سوال کرے، چنانچہ جب مجلس میں اہل بغداد اور دیگر بلاد اسلامیہ سے آئے ہوئے لوگ جمع ہوگئے، تو طے شدہ امر کے مطابق ان مذکورہ دس افراد میں سے ایک شخص آگے بڑھا اور اپنی منتخب حدیثوں میں سے ہر ایک کے بارے میں امام بخاری سے پوچھنا شروع

کیا، اور امام بخاری ہر حدیث کے متعلق یہی جواب دیتے رہے کہ "لانعرفه" میں حدیث کونہیں جانتا، اسی طرح دسوں افراد میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی حدیثوں کے متعلق ان سے سوال کیا اور وہ سب کے جواب میں "لانعرفه" کہتے رہے تو مجلس میں جو حقیقت رس لوگ تھے وہ ایک دوسرے سے اشارے میں کہنے لگے کہ امام بخاری اصل حقیقت کو سمجھ گئے ہیں، اور جو لوگ کم فہم تھے انھوں نے امام بخاری کے جواب لا اعرفه کو علم حدیث میں ان کے عجز وقصور اور قلت فہم پر محمول کیا، اور امام بخاری نے جب قرینۂ حال سے سمجھ لیا کہ اب ان کے پاس سوال کے لئے کچھ نہیں بچا ہے، تو پہلے سوال کرنے والے کی جانب متوجہ ہوئے اور اس سے فرمایا تو نے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تھا یہ صحیح اور درست طریقہ پر یوں ہے اور حدیث ردوبدل سے پہلے جس طرح تھی اس کو اسی طرح بیان کردیا، اسی طرح سوال کی ترتیب کے مطابق اس کی سب حدیثوں کو ان کی اصل سند ومتن کے بیان کردیا، ان کے اس کمال حفظ وضبط کو دیکھ کر سب کے سب دنگ رہ گئے اور فن حدیث میں ان کی عظمت اور رفعت قدر کے معترف ہوکر ان کے گرویدہ ہو گئے۔

اور امام عُقیلی کے امتحان کا واقعہ حافظ سخاوی نے خود ان کے تلمیذ مسلمہ بن قاسم اندلسی کے حوالہ سے یوں ذکر کیا ہے کہ امام عقیلی کی عادت تھی کہ اصحاب حدیث جب انکے پاس سماع حدیث کے لئے حاضر ہوتے تو وہ اپنی کتاب سامنے نہیں رکھتے تھے بلکہ طالبین حدیث سے کہتے کہ تم اپنی کتاب سے حدیث کی قرأت کرو، ہمیں انکا یہ طرز عمل اوپرا محسوس ہوا، اور ہم نے آپس میں چہ میگوئیاں کیں کہ یا تو یہ نہایت قوی حافظ کے مالک ہیں کہ انھیں اپنی ساری مرویات ازبر ہیں اس لئے وہ کتاب کو سامنے نہیں رکھتے ہیں، اور یا تو بہت بڑے جھوٹے ہیں، چنانچہ ہم نے ان کے حافظہ کی آزمائش اور جانچ کا قصد کیا، اور ایک بیاض میں ان کی مرویات میں سے کچھ حدیثیں نقل کیں اور بعض حدیثوں کے الفاظ میں بالقصد تبدیلی کردی اور بعض کے الفاظ میں کمی زیادتی کردی، اور بعض حدیثوں کو بحالہ صحیح صورت میں چھوڑ دیا، پھر یہ بیاض لے کر ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور سماع حدیث کی درخواست کی تو انھوں نے مجھ سے فرمایا پڑھو میں نے پڑھنا شروع کیا چنانچہ جب میں قرأت کرتے کرتے ان حدیثوں پر پہنچا جن میں ہم نے تبدیلی کردی تھی تو انھوں نے کتاب مجھ سے لے لی اور جن حدیثوں میں ردوبدل کیا گیا تھا ان سب کو اپنے ہاتھ سے درست کر کے انھیں پڑھ کر ہمیں سنایا، تو ہمارے دلوں میں ان کے معتاد طرز عمل سے جو

خلش تھی وہ دور ہوگئی اور ہمیں یقین ہوگیا کہ وہ احفظ الناس ہیں، حافظ سخاوی نے بغرض امتحان احادیث میں بالقصد ابدال کے متعدد واقعات ذکر کئے ہیں تفصیل کے طالب فتح المغیث جلد کی مراجعت کریں۔

"وشرطه ان لایستمر علیه بل ینتهی بانتهاء الحاجة الخ" بالقصد ابدال کی شرط یہ ہے کہ مُبدَل کو اس کی صورت پر باقی نہ چھوڑے تاکہ یہ گمان نہ کرلیا جائے کہ یہ حدیث آنحضرت ﷺ سے اسی طرح مروی ہے، بلکہ ضرورت پوری ہوجانے پر مبدَل کی تصحیح کردی جائے۔

ابدال عمدی کا حکم: صاحب امعان النظر لکھتے ہیں کہ اس ابدال کے حکم کے بارے میں محدثین کے اقوال مختلف ہیں، حماد بن سلمہ اور شعبہ وغیرہ نے ایسا عملاً کیا ہے، جبکہ ابراہیم بن یونس الحرمی، محمد بن عجلان، ابونعیم فضل بن دکین، یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں، مصنف کا مذہب تفصیل کا ہے، اگر کسی معتبر مصلحت جیسے حافظ کا امتحان کے لئے بالقصد ابدال کیا جائے تو جائز ہے اور بغیر مصلحت معتبرہ کے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

تنبیه: مصنف نے ابدال عمدی کو ابدال کی اقسام میں شمار کیا ہے، جبکہ حافظ عراقی وغیرہ نے اسے مقلوب کی اقسام میں قرار دیا ہے اور حافظ سخاوی اسے مرکب کی قسم بتاتے ہیں۔

(او) اِن کانت المخالفة (بتغییر) حرف (او حروف مع بقاء) صورة الخطّ فی (السیاق) فان کانت بالنسبة الی النُقْطة (فالمُصَحَّف) وان کان بالنسبة الی الشکل (فالمُحَرَّف) ومعرفة هٰذ النوعِ مُهِمَّة وقد صنَّف فیه العسکری والدار قطنی وغیرهما.

واکثرُ ما یَقَعُ فی المتون، وقد یَقَعُ فی الاسماء التی فی الاسانید. (ولا یَجُوزُ تَعَمُّدُ تغییر) صورة (المتن) مطلقًا ولا الاختصار منه (بالنقص، و) لا ابدال اللفظ (المرادف) باللفظ المرادف له (اِلّا لعالم) بمدلولات الالفاظ، و (بما یُحیلُ المعانی) علی الصحیح فی المسألتین.

(حدیث مصحَّف ومحرَّف)

ترجمہ: یا اگر ثقات کی مخالفت ایک حرف یا چند حروف کے تلفظ میں تغیر کردینے کے سبب سے ہو، کتابت اور لکھائی کی صورت کو باقی رکھتے ہوئے، تو اگر یہ تغیر نقطہ کی نسبت سے ہے (جیسے مثلاً بِستًّا کو شیئًا سے بدل دیا) تو یہ مصحّف ہے۔

اوراگر یہ تغیر بنسبت حرکت وسکون (زیر، زبر، پیش اور جزم) کے ہے (جیسے اُبَیٌّ (بضم الف وفتح باء وتشدید یاء) کو اَبِی (بفتح الف و کسرۃ یاء و یاء نسبتی) کردیا تو یہ مُحرَّف ہے، اس نوع کا پہچاننا نہایت اہم اور ضروری ہے، اس نوع اور قسم میں ابواحمد الحسن بن عبداللہ لغوی عسکری متوفی ۳۸۲ھ اور امام دارقطنی وغیرہ نے کتابیں تصنیف کی ہیں، اور تصحیف و تحریف کا وقوع اکثر متن میں ہوتا ہے، اور کبھی یہ واقع ہوجاتی ہے ان ناموں میں جو سندوں میں ہوتے ہیں (خواہ وہ علم ہوں، یا لقب، یا نسب) جیسے سند کے ایک راوی العوّام بن مراجم (بالراء والجیم) کو یحیٰ بن معین نے العوام بن مزاحم (بالزاء والحاء) کردیا۔

(اختصار حدیث اور روایت بالمعنی کا حکم) اور جائز نہیں صورت متن میں مطلقاً بالقصد تغیر کرنا، (یعنی یہ تغیر خواہ مفرد لفظ میں ہو یا مرکب الفاظ میں) اور (نیز جائز نہیں ہے) متن میں کمی کے ذریعہ اختصار کرنا (کہ حدیث کے بعض حصہ کو حذف اور بعض حصہ کو باقی رکھا جاے) اور نہ ہی لفظ مرادف کو اس کے مرادف لفظ سے بدلنا (یعنی روایت بالمعنی کرنا) مگر الفاظ کے لغوی معانی، اور جو امور معانی کو بدل دیتے ہیں (ان کی جاننے والے کے لئے صحیح قول پر دونوں مسئلوں میں (یعنی مسئلہ اختصار حدیث اور مسئلۂ روایت بالمعنی صرف عالم مذکور کے لئے صحیح قول کے مطابق جائز ہے، اور غیر عالم کے لئے بالاتفاق مطلقاً جائز نہیں ہے۔

توضیح: "المُصحَّف" لغت میں "التصحیف" (بمعنی پڑھنے یا لکھنے میں غلطی کرنا) سے اسم مفعول ہے، اور مصنّف کے نزدیک تصحیف کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، ثقہ راوی کے برخلاف کسی ایک لفظ یا کئی الفاظ کے نقطہ میں تغیر کردینا اس کی کتابت اور لکھائی کی صورت کو باقی رکھتے ہوئے اور "المحرَّف" از روے لغت "التحریف" (بمعنی ردّوبدل کرکے اصل سے ہٹادینا) سے اسم مفعول ہے، اور مصنف کے نزدیک اصطلاح میں تحریف کہتے ہیں، ثقہ راوی کے برخلاف الفاظ کی کتابت کو برقرار رکھتے ہوے اس کی شکل یعنی حرکت وسکون میں ردّوبدل کردینا، جبکہ علمائے متقدمین تصحیف وتحریف میں فرق نہیں کرتے، ان کے نزدیک یہ دونوں الفاظ مترادف اور ایک ہی معنی میں ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک مصحّف ومحرّف وہ حدیث ہے جس کے لفظ یا معنی میں تغیر اور ردّوبدل کردیا گیا ہے، تصحیف وتحریف سند اور متن دونوں میں واقع ہوتی ہے، لیکن سند کے اعتبار سے متن میں اس کا وقوع زیادہ ہے، اسی طرح الفاظ میں تصحیف وتحریف کے بالمقابل معنی میں کم واقع ہوتی ہے۔

الفاظ حدیث میں تصحیف وتحریف کے اسباب اگرچہ متعدد ہیں: مثلاً شیخ کے الفاظ کو کسی عارض کی بناء پر اچھی طرح سے نہ سن پانا، یا کتابت کا ردّی یا غیر منقوط ہونا، لیکن عام طور پر اس غلطی میں وہ لوگ زیادہ پڑتے ہیں جو حدیث کو شیوخ واساتذہ سے بالمشافہ اخذ کرنے کی بجائے از خود حدیث کی کتابوں اور صحیفوں سے اسے حاصل کرتے ہیں، اسی لئے ائمہ حدیث نے ایسے لوگوں سے حدیث کی تعلیم حاصل کرنے سے سختی سے منع کیا ہے، چنانچہ ان کا یہ مقولہ مشہور ہے "لا تأخذُوا القرآن مِن المُصَحَفِينَ، ولا العلم مِن الصَّحَفِيين" قرآن کی تحصیل نہ کرو غلط قرأت کرنے والوں سے اور نہ ہی حدیث کی تعلیم حاصل کرو صحیفوں سے، یعنی جنھوں نے اساتذہ کے بغیر کتابوں اور صحیفوں سے حدیث کی تحصیل کی ہے ان سے حدیث کی سماعت نہ کرو ورنہ ان کی غلطیوں میں تم بھی مبتلا ہو جاؤ گے اس باب میں علماء حدیث نے متعدد تصانیف یادگار چھوڑی ہیں جن میں امام عسکری کی "التصحیف والتحریف وشرح ما یقع فیه التصحیف" جو ۱۹۶۳ء میں مصر سے شائع ہوگئی ہے، اور امام خطابی کی "اصلاح خطاء المحدثین" اور امام دار قطنی کی "التصحیف" زیادہ مشہور ہیں۔

خلاصۂ بحث:

اگر راوی طعن ثقات کی مخالفت کا ہے، تو اس مخالفت سے انواع حدیث کی چھ صورتیں برآمد ہوں گی:

۱- اگر مخالفت سلسلۂ سند میں تغیر کر دینے کے سبب سے ہو تو جس حدیث میں یہ تبدیلی واقع ہوگی، اس کا نام مدرج الاسناد ہے جس کی کل چار قسمیں ہیں تفصیل گذر چکی ہے۔

اور اگر متن حدیث میں بغیر کسی فصل اور امتیاز کے ایسا کلام آجائے جو متن حدیث سے نہیں ہے تو اسے مدرج المتن کہا جاتا ہے اس کی کل تین صورتیں ہیں۔ تفصیل گذر چکی ہے۔

۲- اور اگر مخالفت مثلاً سند کے ناموں میں قلب یعنی آگے پیچھے کر دینے کے سبب سے ہو، یا متن حدیث میں تقدم وتاخر کر دینے کی بنار پر ہو تو جس حدیث میں یہ تقدیم وتاخیر واقع ہوئی ہے اس کو "مقلوب" کہتے ہیں۔

۳- اور اگر مخالفت درمیان سند میں راوی کے زیادہ کر دینے کے سبب سے ہو اور جس نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی ہے اس کا حفظ وضبط زیادتی ذکر کرنے والے کے مقابلہ میں زیادہ پختہ ہے، تو جس حدیث میں یہ زیادتی واقع ہوئی ہے اس کا نام المزید فی متصل الاسانید ہے۔

۴- اور اگر مخالفت سند یا متن میں تبدیلی کردینے کی وجہ سے ہو کہ ایک مرتبہ ایک طریقہ سے اور دوسری مرتبہ دوسرے طریقہ سے یا ایک حدیث کو دو یا دو سے زائد راوی مختلف طریقے سے روایت کریں، اور ان مختلف روایتوں میں کسی کو راجح قرار دینے والی کوئی چیز نہیں ہے، تو ایسی حدیثوں کو "مضطرِب" کہا جاتا ہے۔

۵- اور اگر مخالفت ایک یا چند الفاظ کے تلفظ میں تغیر کردینے کی وجہ سے ہو کتابت کی صورت کو باقی رکھتے ہوئے تو اگر یہ تغیر نقطہ میں ہوا ہے تو اسے مصحَّف کہیں گے۔

۶- اور اگر یہ تغیر حرکت وسکون کے اعتبار سے ہے تو یہ محرَّف ہے۔

اما اختصار الحديث فالاكثرون على جوازه، بشرطِ اَنْ يكونَ الذى يَختصِرَه عالمًا؛ لِاَنَّ العالِمَ لايُنقِصُ مِن الحديثِ اِلّا مالا تَعلُّق له بِمَا يُبْقِيه منه، بحيث لا تَختَلِفُ الدلالةُ، ولا يَختَلُّ البيانُ، حَتى يكونَ المذكور والمحذوف بِمَنْزله خَبَرينِ، او يدلُّ ما ذَكَرَه على ما حَذَفَه، بخلافِ الجاهِلِ فَاِنّه قَد يَنقِصُ ماله تَعلُّقٌ، كترکه الاستثناءَ.

(مسئلہ اختصار حدیث کی تفصیل)

ترجمہ: رہا حدیث میں اختصار (یعنی اس کے بعض حصہ کو حذف کردینا) تو اکثر (علماء حدیث وفقہ واصول) اس کے جواز پر ہیں اس شرط کے ساتھ کہ جو شخص حدیث کو مختصر کررہا ہے وہ عالم ہو، اس لئے کہ عالم کم نہیں کرے گا حدیث سے مگر اس حصہ کو جس کا حدیث کے مابقیہ حصہ سے ربط وتعلق نہیں ہے، بایں طور کہ (اس کمی کی وجہ سے حدیث کے معنوی) دلالت بدلے گی نہیں اور نہ حکم میں خلل اور فساد (واقع) ہوگا، (کہ دونوں حصوں میں عدم تعلق کے) سبب مذکور اور محذوف (گویا) دو الگ الگ حدیث کے درجہ میں ہوگئے، یا (عالم حذف نہیں کرے گا مگر جبکہ) حدیث کا وہ حصہ جس کو ذکر کیا ہے وہ دلالت کررہا ہے اس حصہ پر جس کو حذف کردیا ہے، برخلاف جاہل کے کہ وہ بسا اوقات کم کردے گا اس حصہ کو جس کا (بقیہ سے) تعلق ہے (یعنی ایسا ضروری تعلق جس کے حذف سے معنی بگڑ جاتا ہے) جیسے استثناء کا حذف کردینا۔

توضیح: متن حدیث میں اختصار کے جواز وعدم جواز کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں حافظ سخاوی نے "فتح المغیث" میں اس مسئلہ سے متعلق چار اقوال ذکر کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(الف) الفاظ حدیث میں کمی کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، ابو عاصم النبیل شیخ امام بخاری، خلیل بن احمد نحوی، امام مالک وغیرہ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے۔

(ب) مطلقاً جائز ہے، یہ امام تفسیر مجاہد کا مذہب ہے، چنانچہ ان کا قول ہے "اُنقص من الحدیث ما شئتَ ولا تزد فیه" امام جرح والتعدیل یحییٰ بن معین سے بھی اسی کے ہم معنی قول نقل کیا گیا ہے۔

(ج) اس شرط کے ساتھ اختصار جائز ہے کہ خود اختصار کرنے والے نے یا کسی دوسرے راوی نے اس حدیث کو کم از کم ایک مرتبہ مکمل طور پر روایت کر دی ہے، تو اس میں اختصار اور کمی کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

(د) اس چوتھے قول میں بھی جواز کو شرط کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے، لیکن اس تفصیل کے ساتھ کہ عالم و عارف کے لئے جائز ہے اور غیر عالم کے لئے نہیں جائز ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے صرف اسی آخری قول کو یہاں ذکر کیا ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اسی کے قائل جمہور علماے حدیث و فقہ اور اصول ہیں۔

اس موقع پر یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ عالم و عارف کے لئے یہ جواز اس صورت میں ہے کہ اختصار کرنے والا حفظ و اتقان میں اسقدر مشہور اور بلند مقام پر فائز ہو کہ حدیث کو مکمل بیان کرنے کے بعد جب اسی حدیث کو اختصار اور کمی کے ساتھ روایت کرے تو اس کے بارے میں یہ خوف و اندیشہ نہ ہو کہ اس پر اتہام عائد کیا جائے گا کہ اس نے پہلی مرتبہ حدیث کی روایت میں اپنی جانب سے ایسی زیادتی کردی تھی جس کو اس نے سنا نہیں تھا، یا یہ کہ پہلی مرتبہ اس نے حدیث صحیح طور پر روایت کی تھی، اور دوسری مرتبہ حدیث کے بقیہ حصہ کو قلت ضبط اور کثرت غلط کی بنار پر بھول گیا، اگر راوی اپنے حفظ و ضبط میں اس رفعت و شہرت کا حامل نہیں ہے اور اختصار کی صورت میں اس کے متعلق مذکورہ اتہام کا اندیشہ ہے، تو اس پر ضروری ہے کہ حدیث کی روایت میں اختصار اور کمی نہ کرے تا کہ اس کی ذات اس اتہام سے بری اور محفوظ رہے۔

"حتی یکون المذکور الخ" میں "حتیٰ" سببیہ ہے، ترجمہ اسی لحاظ سے کیا گیا ہے۔

"او یدلّ ما ذکره الخ" اس جملہ کا عطف ما لا تعلق اله الخ پر ہے، سے ترجمہ سے سمجھا جاسکتا ہے۔

"کترکه الاستثناء" جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "لا یُباعُ الذھبُ بالذھب اِلّا

سواءً بسَواءٍ" اس حدیث میں الاسوار الخ استثناء کا حذف باتفاق جائز نہیں ہے، اسی طرح حدیث "لا تُباع الثمرة حتی تُزهِیَ" میں حتی تزهی غایة کو حذف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے حذف سے حکم میں فساد اور خلل پیدا ہو جائے گا جس کو غیر عالم نہیں سمجھ پائے گا، اس لئے اس کے لئے حدیث میں اختصار کرنا جائز نہیں ہے۔

اَمّا الروایةُ بالمعنیٰ فالخلافُ فیها شهیرٌ، والاکثرُ علی الجواز ایضاً، ومِنْ اَقْوَی حججِهم الاجماعُ علی جَواز شرح الشریعةِ للعَجَم بلسانهم للعارف به، فاذا جَاز الإِبدالُ بِلُغةٍ اُخریٰ فجوازه باللغة العربیّة اَولیٰ.

وقیل: اِنما یجوزَ فی المفردات دونَ المرکبات، وقیل، انما یجوز لمَنْ یَسْتَحضِرُ اللفظ لیتَمَکّن مِن التصرف فیه، وقیل: انّما یجوز لمن کان یَحْفَظُ الحدیثَ، فنسی لفظه وبَقِیَ معناه مُرتَسِمًا فی ذهنه، فله اَن یرویَه بِالمعنیٰ لمصلحةِ تحصیل الحکم منه، بخلاف مَن کان مُسْتَحضِرًا للفظه.

وجمیعُ ما تَقَدَّمَ یَتَعلّقُ بالجواز وعدمه، ولا شکَّ اَنّ الاَوْلٰی اِیرادُ الحدیث بالفاظه دُونَ التصرف فیه. قال القاضی عِیاض: یَنْبَغِی سدُّ الروایة بالمعنی، لِئلاَّ یَتَسَلَّطُ مَن لا یُحسِن مِمَّن یَظُنّ انه یُحْسِنُ، کما وقع لکثیر مِنَ الرُواة قدِیمًا وحدیثًا. والله الموفّق.

(روایت بالمعنیٰ)

ترجمہ: رہی حدیث کی روایت بالمعنیٰ (یعنی الفاظ کو اس کے مرادف سے بدل کر روایت کرنا) تو اس کے جواز اور عدم جواز میں (علماء کا) اختلاف مشہور ہے۔

۱- اکثر (علماء حدیث وفقہ اور اصول اختصار فی الحدیث کی طرح) روایت بالمعنیٰ کے بھی جواز (کے مذہب) پر ہیں، اور ان کی (دلیلوں میں سے) قوی تر دلیل (یہ ہے کہ اس پر) اجماع کہ اہل عجم کے لئے ان کی زبان (مثلاً فارسی، اردو وغیرہ) میں شریعت (یعنی کتاب وسنت کے احکام) کی شرح کرنا زبان کے جاننے والے کے لئے جائز ہے، تو جب حدیث کو دوسری لغت (زبان) میں بدلنا جائز ہے، تو عربی لغت (وزبان) میں بدلنے کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔

۲- اور کہا گیا ہے کہ روایت بالمعنیٰ صرف مفرد الفاظ میں جائز ہوگی، مرکبات (اور جملوں) میں نہیں۔

۳- اور کہا گیا ہے کہ روایت بالمعنی صرف ان لوگوں کے لئے جائز ہوگی جن کو حدیث کے الفاظ مستحضر اور یاد ہیں۔

۴- اور کہا گیا ہے کہ یہ صرف ان لوگوں کے لئے جائز ہوگی جنھیں حدیث محفوظ تھی پھر اس کے الفاظ بھول گئے اور اس کا معنی ان کے ذہن میں نقش رہا تو ان کے لئے درست ہے کہ وہ روایت بالمعنی کریں اس حدیث سے حکم شرعی حاصل کرنے کی مصلحت سے، برخلاف اس شخص کے جو حدیث کے الفاظ یاد رکھے ہے (کہ اس کے لئے روایت بالمعنی جائز نہیں ہوگی)

یہ سارے اقوال جو پیش ہوئے وہ جواز اور عدم جواز سے تعلق رکھتے ہیں، (اس بات میں) کوئی شک وشبہ نہیں کہ اولی وبہتر حدیث کا اس کے الفاظ کے ساتھ بیان کرنا ہے اس میں بغیر کسی تصرف کے (چنانچہ) قاضی عیاض نے کہا ہے کہ روایت بالمعنی کے دروازہ کو بند کردینا ہی مناسب ہے، تاکہ اس پر وہ شخص جرأت نہ کرے جس کو (اس کا) سلیقہ نہیں ہے (کہ عربیت سے پوری طرح واقفیت نہیں رکھتا ہے) ان لوگوں میں سے جنھیں (اپنے بارے میں) خوش فہمی ہے کہ وہ اس کا سلیقہ رکھتے ہیں جیسا کہ زمانۂ قدیم اور زمانۂ اخیر کے بہت سے راویان حدیث کو یہ صورت پیش آچکی ہے (اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے)

توضیح: حدیث کی روایت بالمعنی میں علماء کے بنیادی مذہب دو ہیں:

۱- ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ روایت بالمعنی مطلقاً جائز نہیں ہے، تابعین میں سے قاسم بن محمد، امام ابن سیرین، رجاء بن حَیْوَۃ، ابراہیم بن میسرہ اور بعد کے علماء میں بقول قرطبی امام مالک، ثعلب نحوی، ابوبکر جصاص رازی، استاذ ابواسحاق اِسفرائینی، اور اہل ظواہر اسی کے قائل ہیں، نیز صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن رضی اللہ عنہ سے بھی یہی قول نقل کیا گیا ہے۔

۲- اور دوسری جماعت (جس کے ساتھ جمہور ہیں) عالم و عارف کے لئے روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہے، البتہ اس جواز کی شرائط اور تفصیل میں ان کے اقوال مختلف ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) حدیث کے الفاظ اپنے معنی میں محکم ہوں ان میں تاویل کی گنجائش نہ ہو تو اس کے ہم معنی لفظ سے بدل کر روایت کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

(۲) حدیث کا تعلق اوامر ونواہی سے ہو تو روایت بالمعنی جائز ہوگی ورنہ نہیں، مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ہے اُقتلوا الاسودین الحیۃَ والعقربَ، تو جائز ہوگا کہ کہا جائے امر رسول اللہ ﷺ

بفتلهما. اسی طرح آپ کا ارشاد ہے لا تبیعوا الذهب بالذهب
ہوگا کہ کہا جائے نُهِیَ عن بیع الذهب بالذهب اِلّا سواءً بسواء، تو جائز
ہوگی اور اگر الفاظ مستحضر ہیں تو روایت بالمعنیٰ جائز نہیں ہوگی۔
۳۔ حدیث کے الفاظ مستحضر نہیں لیکن اس کا معنی ذہن میں باقی ہے تو روایت بالمعنی جائز
الاسواء بسواء.

۴۔ حدیث کے الفاظ مستحضر ہیں تو روایت بالمعنیٰ جائز ہوگی اور اگر مستحضر نہیں ہیں تو جائز نہیں
ہوگی (یہ قول تیسرے کے برعکس ہے)

۵۔ مفرد الفاظ کو ان کے مرادف الفاظ سے بدل کر روایت کرنا جائز ہے بشرطیکہ کلام کی
ترکیب بحالہ باقی رہے جیسے حدیث پاک "لایدخل الجنة نمّام" میں نمّام کی جگہ قتّات کا
استعمال جائز ہوگا۔

۶۔ اگر حدیث کو کسی مسئلہ میں بطور استدلال واحتجاج کے یا بیان فتوی کے طور پر ذکر کیا جائے
تو اس صورت میں روایت بالمعنی جائز ہوگی اور اگر بقصد روایت بیان کیا جائے تو جائز نہیں ہوگی۔

۷۔ صرف حضرات صحابہ کے لئے روایت بالمعنی جائز ہے غیر صحابی کے لئے نہیں۔

۸۔ صرف صحابہ وتابعین کے لئے جائز ہے ان کے علاوہ کے لئے نہیں۔

جبکہ جمہور محققین کا قول یہ ہے کہ جب ظن غالب یہ ہے کہ وہ روایت بالمعنی کے ذریعہ حدیث
کے اس لفظ کے معنی کو ادا کر رہا ہے جو اسے روایتاً پہنچا ہے تو ان اقوال میں مذکور قیود وتفصیل کے بغیر
روایت بالمعنی جائز ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(فَاِنْ خَفِيَ المعنیٰ) بِاَن کان اللفظ مستعملاً بقِلَّة (اُحتِيجَ الی) الكتب
المصَنَّفة فی (شرح الغريب) ككتاب ابی عُبَيد القاسم بن سَلَّام، وهو غير
مرتَّب، وقد رَتّبه الشيخ موَفَّق الدين بن قدامة علی الحروف واَجْمعُ منه كتابُ
ابی عُبيد الهَرَوی، وقد اعتنیٰ به الحافظ ابوموسیٰ المَدِينی فنقب عليه
واِسْتَدرَك. وللزَمَخْشَرِی كتابٌ اسمه "الفائق" حسن الترتيب؛ ثم جَمَعَ
الجميعَ ابنُ الاثير فی "النِهاية" وكتابه اسهلُ الكتب تناولاً مع اِعوازٍ قليلٍ فيه.
وان كان اللفظ مستَعمَلاً بكثرةٍ لكن فی مدلوله دِقَّة، اُحتيج الی الكتب
المصنَّفة فی شرح معانی الاخبار (وبيانِ المُشكِل) منها، وقد اكثر الائمةُ من
التصانيف فی ذلك كالطحاوی، والخطّابی وابنِ عبدِ البر، وغيرهم.

غریب الحدیث

ترجمہ: اور اگر (لفظ) کا معنیٰ (فہم پر) پوشیدہ ہو جائے اس لفظ کے قلیل الاستعمال ہونے کی وجہ سے تو ضرورت پیش ہوگی ان کتابوں کی جو غریب (غیر مانوس) الفاظ کی شرح میں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے ابو عبید قاسم بن سلام متوفی ۲۲۴ھ کی کتاب (غریب الحدیث والآثار) یہ کتاب مرتب نہیں ہے (پھر بھی فن غریب الحدیث میں اسے قدوۃ اور پیشوائی کی حیثیت حاصل ہے) اس کتاب کو شیخ موفّق الدین ابن قُدامہ نے حروف کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور حافظ قاسم بن سلام کی کتاب سے زیادہ جامع ابو عبید (احمد بن محمد العبدی الھَرَوی (ہراۃ کی جانب نسبت ہے) متوفی ۴۰۱ھ) کی کتاب "الغریبین" ہے، اور حافظ ابو موسیٰ (محمد بن ابی بکر المدینی المتوفی ۵۸۱ھ) نے ابو عبید ہروی کی کتاب کو توجہ کا مرکز بنایا، اور اپنی تصنیف "کتاب المغیث فی غریبی القرآن والحدیث" میں اس کی خامیوں پر نقد اور بعض چھوٹی ہوئی چیزوں کا اضافہ کیا (یہ ایک مفید و نافع کتاب ہے) اور (محمود بن عمر) زَمَخْشَرِی (متوفی ۵۳۸ھ) کی بھی ایک کتاب (اس فن میں) ہے جس کا نام "الفائق" ہے، جس کی ترتیب اچھی ہے، پھر ان ساری کتابوں (کے مباحث کو ابو السعادات مجد الدین المبارک بن محمد المعروف بہ) ابن الاثیر (الجزری المتوفی ۶۰۶ھ) نے اپنی کتاب "النہایۃ" میں جمع کر دیا ان کی یہ کتاب اخذ و استفادہ کے لحاظ سے سب کتابوں سے سہل اور آسان ہے، باوجود بعض ضروری باتوں کی کمی کے جو اس میں ہے۔

(فائدۃ) حافظ سیوطی نے **"الدر النثیر فی تلخیص ما فی نہایۃ ابن الاثیر"** کے نام سے ابن الاثیر کی النہایۃ کی تلخیص مرتب کی جس میں بہت سی باتوں کا اضافہ کیا ہے پھر آخر میں الشیخ ملک المحدثین محمد بن طاہر پٹنی گجراتی متوفی ۹۸۶ھ نے "مجمع بحار الانوار" کے نام سے ایک جامع ترین کتاب مرتب کی جو پانچ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے، فن غریب الحدیث پر لکھی گئی کتابوں میں سب سے جامع و مفید ہے، بلکہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی کے بقول یہ کتاب کتب ستہ کی شرح کی متکفل ہے، **ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء.**

(بقیہ ترجمہ) اور اگر لفظ کثیر الاستعمال ہے، لیکن اس کے معنی (مقصود ترکیبی میں) دقت اور پوشیدگی ہے تو احتیاج ہوگی ان کتابوں کی جو تصنیف کی گئی ہیں احادیث کے معانی کی شرح اور مشکل معانی کے بیان و توضیح میں اور ائمہ حدیث نے اس باب میں کثرت سے کتابیں تصنیف کی

ہیں جیسے امام طحاوی حنفی، امام خطابی شافعی، امام ابن عبد البر مالکی وغیرہ نے۔
تنبیہ: اس موقع پر غریب الحدیث کا ذکر بطور استطرادا اور زیادتی افادہ کی غرض سے کیا گیا ہے، ورنہ مخالفت بتغییر سے اس موضوع کا تعلق نہیں ہے۔

(ثُمَّ الجَهَالَةُ) بالراوی وهی السبب الثامن فی الطعن (سببها) امران، احدهما: (اَنَّ الراوی قد تَكْثُرُ نُعوتُه) من اسم، او كنيةٍ، او لقب، او صِفَةٍ، او حِرْفَةٍ، او نِسْبَةٍ، فَيَشْتَهر بشیء منها (فَيُذْكَرُ بغير ما اشْتُهِر به لِغَرْضٍ) مِنَ الاَغراض، فَيُظَنُّ اَنّه آخَرُ، فيحصِل الجَهل بحاله، (وَصَنَّفُوا فيه) ای فی هذا النوع (المُوَضِّحَ) لاوهام الجمع والتفريق، اَجَادَ فيه الخطيبُ، وَسَبَقَه اليه عبدُ الغنی بن سعيد المصری، وهو الازدی. ثم الصُّورِی.

من اَمثِلتِه: محمد بن السائب بن بِشْر الكَلْبِی، نَسَبَه بعضُهم الی جده، فقال: محمد بن بِشْر، وسماه بعضُهم: حَمّاد بن السائب وكَنَّاه بعضهم: ابا النَّضر. وبعضهم: ابا سعيد، وبعضهم: ابا هشام. فصار يُظَنّ اَنّه جماعةٌ، وهو واحدٌ ومَنْ لايعرف حقيقةَ الامرِ فيه لا يعرف شيئًا من ذلك.

(و) الامر الثانی: اَنَّ الراوی (قد يكونُ مُقِلًّا) مِن الحديث (فَلا يَكْثُر الاخذُ عنه، و) قد (صَنَّفُوا فيه الوُحْدَان) وهو مَنْ لم يَروِ عنه اِلّا واحدٌ، ولو سُمِّیَ، فمِمَّنْ جَمَعَه مسلمٌ، والحسن بن سفيان، وغيرهما.

راوی کی جہالت اور اس کے اسباب

ترجمہ: پھر جہالت راوی ہے (یعنی راوی کی ذات یا صفت سے عدم واقفیت) اور یہ اسباب طعن میں آٹھواں سبب ہے اور سببِ جہالت (جو متن میں مذکور ہیں ورنہ سبب دو نہیں بلکہ چار ہیں جیسا کہ آئندہ سطور سے معلوم ہوتا ہے) دو چیزیں ہیں، ان دونوں میں سے ایک (یہ ہے کہ) کبھی راوی کی صفتیں (صفتوں سے یہاں مراد وہ الفاظ ہیں جن سے راوی کی ذات کی تعبیر کی جاتی ہے) یعنی نام، کنیت، یا لقب، یا صفت، یا حرفت (پیشہ) یا نسبت کثیر اور زیادہ ہوتی ہیں اور وہ ان میں سے کسی ایک سے مشہور ہوتا ہے، تو کسی غرض کی بنا پر راوی کا ذکر کیا جاتا ہے اس نام وغیرہ کے علاوہ سے جس سے وہ مشہور ہوتا ہے (مثلاً راوی ضعیف ہوتا ہے، یا کم عمر ہوتا ہے اس

وجہ سے اس سے روایت کرنے والا چاہتا ہے کہ لوگ اسے پہچان نہ سکیں) تو (اس غیر مشہور نام سے ذکر کرنے کی وجہ سے) اس راوی کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ یہ کوئی دوسرا راوی ہے۔ لہٰذا اس کے حال سے جہالت اور ناواقفیت ہو جاتی ہے، اس نوع (کے بیان) میں محدثین نے مُوَضِّح لاوھام الجمع والتفریق کتابیں لکھی ہیں (المُوَضِّح اسم جنس ہے جو ہر اس کتاب کو شامل ہے جو اس نوع میں لکھی گئی ہیں، یعنی یہ کتابیں ان غلطیوں کو واضح کرتی ہیں جو پیدا ہوتی ہیں شخص واحد میں بہت ساری صفات جمع ہو جانے اور ان میں سے ایک غیر مشہور کے ذکر کرنے سے) اور حافظ ابوبکر الخطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ھ نے اس نوع (کے بیان) میں اچھا اور عمدہ کام کیا ہے کہ (اس نوع کے بیان میں "المُوَضِّح لاوھام الجمع والتفریق" ہی کے نام سے ایک بڑی اور بہتر کتاب تصنیف کر دی) اور ان سے پہلے موضح کے باب میں حافظ عبدالغنی بن سعید ازدی مصری متوفی ۴۰۹ھ نے "ایضاح الاشکال فی الرواۃ" کے نام سے کتاب مرتب کی تھی، پھر (حافظ ابوعبداللہ بن محمد بن عبداللہ) صُوری متوفی ۴۴۱ھ (حافظ عبدالغنی کے تلمیذ اور خطیب کے شیخ) نے بھی مُوَضِّح کے موضوع پر کتاب تصنیف کی (ان دونوں کے بعد خطیب نے اپنی کتاب مرتب کی لہٰذا ان کی کتاب کا اپنے پیش رو علماء کی کتابوں کے مقابلہ میں جامع ہونا ظاہر ہے) اور اس نوع کی مثالوں میں سے محمد بن السائب بن بِشر الکلبی ہے (اسی مذکورہ نام ونسب سے مشہور ہے اور انتہائی ضعیف راوی ہے لیکن) بعض راویوں نے اس کو اس کے دادا کی جانب منسوب کر دیا اور کہا "محمد بن بِشر" اور بعض راویوں نے اسے حمّاد بن سائب کے نام سے موسوم کیا، اور بعض راویوں نے اس کی کنیت "ابوالنصر" بیان کی، اور بعض راویوں نے "ابوسعید" اور بعض راویوں نے ابوہشام، (اس متعدد غیر مشہور اسماء کے ذکر کیے جانے کی وجہ سے) یہ ایسا ہو گیا کہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ ان مذکورہ اسماء (کی مسمّیات) ایک جماعت ہے (یعنی الگ الگ شخصیتوں کے یہ اسماء ہیں) حالانکہ وہ شخص واحد ہے، اور جو شخص حقیقت امر کو نہیں جانے گا (یعنی ان مذکورہ اسماء کی مراد کو نہیں جانے گا کہ یہ ایک شخص ہے تو وہ نہیں جان سکے گا ان مذکورہ چیزوں میں سے کسی کو (کہ اسی شخص واحد کو دو ناموں سے نامزد کیا گیا ہے، اور وہی اپنے دادا کی جانب بھی منسوب کیا گیا ہے، اور اسی کو تین کنیتوں سے ذکر کیا گیا ہے) اور اگر کتب مُوَضِّحات سے پتہ چل جائے کہ یہ راوی کون ہے تو اس کثرت اسماء غیر مشہورہ کی وجہ سے اس میں جو جہالت پیدا ہو گئی تھی وہ ختم ہو جائے گی، البتہ پھر دیکھا جائے گا کہ وہ ثقہ ہے یا نہیں اور ثقہ ہے تو اس کی روایت قبول کی

جائے گی ورنہ نہیں)

(وُحدان) اور جہالت کا دوسرا سبب (یہ ہے کہ) راوی کبھی قلیل الحدیث ہوتا ہے، اس وجہ سے اس سے تحصیل حدیث زیادہ نہیں ہوتی (تو وہ مجہول الذات ہوجاتا ہے) اور اس نوع میں محدثین نے وُحدان (کے نام سے) کتابیں تصنیف کی ہیں (اور وُحدان سے مراد) وہ قلیل الحدیث ہے جس سے صرف ایک شخص روایت کرے اگرچہ اس کا نام لیا جائے (پھر بھی وہ مجہول الذات ہی ہوگا تو نام نہ لئے جانے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ مجہول ہوگا) اور ان محدثین میں سے جنھوں نے ایسے راویوں کو (اپنی تصانیف میں) جمع کیا ہے امام مسلم بن الحجاج صاحب الصحیح ہیں (ان کی کتاب کا نام المُنفَرِدات والموَحّدات ہے جو صرف ۲۴ صفحات پر مشتمل ہے) اور حسن بن سفیان ابوالعباس محدث خراسان متوفی ۳۰۳ھ (وغیرہ) ہے۔

توضیح: "وکَنّاہ بعضھم ابالنصر" ملاعلی قاری کی شرح الشرح وغیرہ کے اکثر نسخوں میں ابوالنصر (نون وصاد) کے ساتھ ہے جبکہ حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں ابا النضر (نون وضاد) کے ساتھ لکھا ہے اور صراحت کی ہے کہ خطیب نے ابوالنضر ہی کو صحیح کہا ہے۔

"الوُحْدان" (واو کے ضمہ اور حاء کے سکون کے ساتھ) واحد کی جمع ہے جیسے رُکبان راکب کی جمع ہے۔

(اَوَلا یُسَمّی) الراوی (اختصارًا) من الراوی عنه، کقوله اَخْبَرنی فلانٌ، او شیخٌ، اورجلٌ، اوبعضُهم، او ابنُ فلانٍ. ویُستَدلُّ علی معرفة اسم المُبْهَم بورودِهِ مِن طریق آخرَ مُسمًّی.

(و) صَنَّفُوا (فیه المُبْهَمات، ولایُقْبَلَ) حدیثُ (المُبهَم) مالم یُسَمَّ؛ لِاَنَّ شرطَ قَبُول الخبر عدالة رُواته، ومَن اُبْهِمَ اسمُه لا تُعْرَفُ عینُه، فکیفَ عدالتُه؟!

(و) کذا لایُقْبَلُ خبرُه (لواُبهِمَ بلفظ التعدیل) کَاَنْ یقولَ الراوی عنه: اخبرنی الثقة؛ لِاَنّه قد یکونُ ثِقَةً عنده مَجرُوحًا عند غیره، وهذا (علی الاصح) فی المسألة.

ولهذه النُکتَةِ لم یُقْبَل المرسَلُ، ولو اَرْسَلَه العَدلُ جازِمًا به، لهذا الاحتمال بیعنِه. وقیل: یُقبَل تَمَسُّکاً بالظاهر اذالجَرحُ علی خلافِ الاصل. وقیل: اِن کان القائلُ عالِمًا اَجزأَ ذلك فی حقِ مَنْ یُوَافِقُه فی مذهبه. وهذا لیس

مِن مَباحثِ علوم الحديث، والله الموفّق.
(فَاِن سُمِّيَ) الراوی (وانفرد) رَاوٍ (واحدٌ) بالرواية (عنه، ف) هو (مجهول العين) كالمبهم، اِلاّ اَن يُوَثِّقَه غيرُ مَنْ يَنفرِدُ عنه على الاصح وكذا من ينفرد عنه اذا كان متأهلاً لذلك.

ترجمہ: یا تو (راوی ایسا نہیں ہے کہ اس سے اخذ حدیث زیادہ نہیں ہے لیکن) اس راوی (**مُبْهَم**) سے روایت کرنے والے کی جانب سے بربنائے اختصار اس کا نام نہیں لیا جائے جیسے راویٔ اول سے روایت کرنے والے کا قول اخبرنی فلان، یا اخبرنی شیخ، یا اخبرنی رجلٌ، یا اخبرنی بعضهم، یا اخبرنی ابنُ فلان، (تو یہ بھی مجہول الذات ہوگا جسے اصطلاح میں مبہم کہا جاتا ہے) اور استدلال کیا جائے گا مبہم کے نام کی معرفت پر دوسری سند میں مبہم کے نام زد ہوکر آنے سے، اور علمائے حدیث نے اس (نوع کے بیان) میں "مبہمات" کے نام سے کتابیں تصنیف کی ہیں۔ (اس فن میں ابوالقاسم بن بشکوال کی کتاب سب سے جامع ہے) اور مبہم کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی جب تک کہ اس کا نام متعین نہ کیا جائے، اس لئے کہ حدیث کے مقبول ہونے کی شرط اس کے راویوں کی عدالت ہے، اور جس کا نام مبہم کر دیا گیا ہے (خود) اس کی ذات معلوم نہیں ہوسکے گی تو پھر اس کی عدالت کیونکر معلوم ہوگی، اور اسی طرح مبہم کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اگر اسے مبہم اور پوشیدہ رکھا گیا ہو لفظ تعدیل کے ساتھ، جیسے مبہم سے روایت کرنے والے کا کہنا اخبرنی الثقة؛ اس لئے کہ (ہوسکتا ہے کہ) یہ مبہم اس توثیق کرنے والے کے نزدیک ثقہ ہو، اور اس کے علاوہ کے نزدیک مجروح ہو، اور یہ (یعنی لفظ تعدیل کے ساتھ مبہم کی روایت کا قبول نہ کیا جانا) حدیث مبہم کے مسئلہ میں اصح کی بنا پر ہے، اور اسی نکتہ (یعنی راوی کی جہالت) کی وجہ سے حدیث مرسل قبول نہیں کی جاتی ہے اگر چہ اس کا ارسال عادل نے (صیغۂ) جزم ویقین کے ساتھ کیا ہو، بعینہ اسی احتمال کی بنا پر (کہ ہوسکتا ہے کہ مرسِل کے نزدیک راویٔ ساقط ثقہ ہو اور دوسروں کے نزدیک ثقہ نہ ہو)

اور کہا گیا ہے کہ (مبہم موثَّق کی روایت) ظاہر حال پر استدلال کرتے ہوئے قبول کی جائے گی، کیونکہ جرح خلاف اصل ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ مبہم کی تعدیل کرنے والا اگر مجتہد ہے (جیسے ابوحنیفہ، مالک، شافعی وغیرہ)

تو یہ تعدیل اس شخص کے حق میں کافی ہوگی جو مجتہد کے مذہب میں اس کا موافق اور مقلد ہو، اور اس قول کا (تعلق) علوم حدیث کے مباحث سے نہیں ہے (کیونکہ یہ باب تقلید سے ہے) "واللہ الموَفِّق" (ای للتحقیق)

(مجھول العین) اور اگر (قلیل الحدیث) راوی کا نام ذکر کیا جائے اور راوی واحد اس سے روایت کرنے میں منفرد اور اکیلا ہو تو وہ (بھی) مجہول العین ہے مبہم کی مانند (لہٰذا اس کی حدیث بھی مقبول نہیں ہوگی) لیکن اس سے روایت کرنے میں اس منفرد شخص کے علاوہ (کوئی دوسرا اہل) اس کی توثیق کردے تو اصح قول کی بنا پر (اس کی حدیث مقبول ہوگی) اسی طرح اس سے روایت کرنے میں جو راوی منفرد ہے (وہ اس کی توثیق کردے) بشرطیکہ وہ توثیق کرنے کا اہل ہے (تب بھی اس کی روایت مقبول ہوجائے گی)

توضیح: "اولا یُسَمَّی الراوی" کا عطف مصنف کے قول "فلا یکثر الاخذ عنه" پر ہے، ترجمہ میں بین القوسین عبارت سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یعنی وہ قلیل الحدیث راوی جس سے حدیث کا اخذ واستفادہ زیادہ نہیں ہوا اس بنا پر وہ مجہول الذات ہو جاتا ہے، یا وہ راوی ایسا تو نہیں ہے کہ اس سے اخذ واستفادہ کرنے والے زیادہ نہیں ہیں لیکن اس سے روایت کرنے والے نے بغرض اختصار یا کسی اور وجہ سے اس کا نام نہیں لیا تو یہ بھی مجہول الذات ہو جائے گا جسے اصطلاح میں مبہم کہا جاتا ہے، لہٰذا یہ عدم تسمیہ جہالت کا تیسرا سبب ہوگا، اس لئے گذشتہ سطور میں مصنف کے قول "وسببها امران" یعنی جہالت کے دو سبب ہیں کو ترجمہ میں "جو متن میں مذکور ہیں" سے مقید کیا گیا ہے یعنی جہالت کے وہ اسباب جو متن میں مذکور ہیں وہ دو ہیں، دراصل اس موقع پر مصنف کی عبارت میں شدید الجھاؤ ہے، جسے اس طرح دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لہٰذا مصنف کی عبارت، اور اس کے ترجمہ اور توضیح کو پوری حاضر دماغی اور تدبر کیساتھ پڑھا جائے۔

"وکذا لا یُقْبَلَ خبره لو اُبهِم بلفظ التعدیل" مصنف رحمہ اللہ نے "تعدیل مبہم" کے مسئلہ میں مبہم کی تعدیل کو قبول نہ کئے جانے کو اصح مذہب قرار دیا ہے، جبکہ محققین کی ایک جماعت کے نزدیک اس مسئلہ میں یہ تفصیلی قول راجح ہے کہ اگر یہ تعدیل ائمہ حدیث جیسے بخاری، احمد بن حنبل، وغیرہ سے صادر ہو تو قابل قبول ہوگی، آخر امام بخاریؒ کی تعلیقات کے قبول کئے جانے کی بنیاد یہی تو ہے کہ ان کی توثیق مبہم کو تسلیم کرلیا گیا ہے حالانکہ ان کی یہ توثیق صریح توثیق

کے مقابلہ میں کم درجہ کی ہے، گذشتہ سطور میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث گذر چکی ہے، اسے دوبارہ غور سے پڑھ لیا جائے۔

"فإن سُمِّیَ الراوی وانفرد راوٍ واحدٌ بالروایة عنه" اور اگر راوی (یعنی قلیل الحدیث جس کو اصطلاح میں وحدان کہا جاتا ہے) کا نام لیا گیا ہے بایں حال کہ اس سے روایت کرنے میں ایک شخص منفرد اور اکیلا ہے تو (از روے اصطلاح) یہ بھی مجہول العین ہے، اور اس کا بھی وہی حکم ہے جو مبہم کا ہے، کہ اس کی حدیث بھی قبول نہیں کی جائے گی، یہ دراصل وُحدان ہی کی ایک قسم ہے، جس کی جانب جہالت کے سببِ دوم کے بیان میں "ولو سُمِّی" سے اشارہ کیا تھا، حاصل یہ ہے کہ ایسا راوی جس سے روایت کرنے میں تفرد ہو اس کا ذکر چاہے نام کے ساتھ یا بغیر نام کے مبہم طور پر کیا جائے، بہرحال مجہول الذات ہوگا جس کی بنار پر اس کی حدیث مقبول نہیں ہوگی، یہاں اس کا ذکر اگلی قسم کی تمہید و توطیہ کے طور پر کیا گیا ہے۔

"اِلاّ اَن یُوثّقه غیرُ من انفرد عنه علی الاصح و کذا من ینفرد عنه الخ" یعنی اس راوی کی اگر ایسا عالم و عارف توثیق کردے جو اس راوی سے اکیلا روایت کرنے کے علاوہ ہے، تو اصح قول کی بنار پر یہ توثیق معتبر ہوگی اور وہ مقبول الروایت ہو جائیگا، اور یہی حکم اس راوی کا بھی ہے جس کی توثیق خود اس شخص نے کی ہے جو اس سے روایت کرنے میں منفرد ہے بشرطیکہ وہ تعدیل کی اہلیت رکھتا ہے۔

مصنف کا قول "اذا کان متأھلاً" غیر من انفرد عنه اور من ینفرد عنه دونوں کی توثیق کی قید ہے، یعنی توثیق کرنے والا خود منفرد راوی ہو یا غیر راوی دونوں میں اہلیت کی شرط ملحوظ ہے۔ بہرحال مبہم اور مجہول کی روایت کو جمہور محدثین مطلقاً قبول نہیں کرتے، حافظ ابن کثیر نے "الباعث الحثیت" میں اس پر محدثین کا اتفاق ذکر کیا ہے۔ جبکہ ابن القطان کا قول ہے کہ مجہول عین کی ائمہ جرح التعدیل میں سے کوئی ایک توثیق کردے تو وہ مقبول الروایۃ ہو جائیگا مصنف نے اپنے قول: "اِلاّ اَن یو ثقه الخ" میں ابن القطان کے اسی قول کو "اصح" قرار دیا ہے۔

اور بعض محدثین کے نزدیک اگر مجہول العین سے انفراداً روایت کرنے والا ایسا شخص ہے جو صرف عادل سے روایت کرتا ہے جیسے ابن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ، تو اس کی عدالت کا ثبوت ہو جائیگا، اور حافظ ابن عبدالبر کے نزدیک اگر وہ مجہول عین راوی علمی شہرت کے بجائے، دیگر صفات حسنہ مثلاً زہد، شجاعت وغیرہ میں شہرت تامہ رکھتا ہے تو یہ جہالت اس کے لئے مضر نہیں

ہوگی۔ حافظ ابومسعود دمشقی کا قول بھی اسی کے مثل ہے۔ اور احناف کے نزدیک وہ مجہول العین جو قرون ثلاثہ سے تعلق رکھتا ہے اس کی حدیث بغیر کسی قید کے مقبول ہوگی اسی مذہب کے مثل امام ابن خزیمہ اور ان کے تلمیذ حافظ ابن حِبّان کا بھی مذہب ہے کیونکہ ان کے نزدیک ایک عادل کی روایت سے جہالت عینی زائل اور عدالت ثابت ہوجاتی ہے، نیز جن محدثین کے نزدیک عادل کا کسی سے روایت کرنا اس کی تعدیل کے حکم میں ہے ان سب کے نزدیک یہ مجہول العین راوی مقبول الروایت ہوگا۔

(اَو) اِن رَوَىٰ عنه (اثنان فصاعدًا، ولم يُوَثَّق فـ) هو (مجهول العين، هو المستور) وقد قَبِلَ روايته جماعةٌ بغير قيد، وردها الجمهور، والتحقيق اَن رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال، لا يُطلَقُ القول بِرَدّها ولا بقبولها، بل هي موقوفة الى استبانة حاله كما جزم به الحرمين، ونحوه قول ابن الصلاح فيمن جُرح بجَرح غير مفسَّر.

(المستور)

ترجمہ: یا اگر راوی (جس کا نام لیا گیا ہے اس) سے دو (عادل) یا اس سے زائد نے روایت کی ہے اور اس کی توثیق نہیں کی گئی ہے (اور نہ ہی اس پر جرح مفسّر کی گئی ہے) تو وہ مجہول الحال ہے (یعنی اس کی عدالت، اور غیر عدالت دونوں غیر معلوم ہیں) اور یہی (اصطلاح میں) مستور ہے، اور ایک جماعت نے مستور کی روایت قبول کی ہے بغیر قید کے، اور جمہور نے اس کی روایت کو رد کردیا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ مستور اور اس کے مثل (جیسے مبہم وغیرہ) جن میں (عدالت اور غیر عدالت دونوں) کا احتمال ہے اس کے رد اور قبول کے قول کو مطلق اور عام نہیں رکھا جائے گا، بلکہ (یہ) روایت (اس راوی یعنی) مستور اور اس کے مثل کا حال ظاہر ہونے تک موقوف ہوگی (یعنی اس پر رد یا قبول کا حکم نہیں کیا جائیگا اور جب حال ظاہر ہوجائیگا تو اس کے مطابق حکم ہوگا) جیسا کہ امام الحرمین نے جزمؔ و پختگی کے ساتھ یہ بات کہی ہے اور ایسی ہی بات ابن الصلاح نے ان لوگوں کے بارے میں کہی ہے جن پر جرح غیر مفسّر کی گئی ہے۔

توضیح: حافظ ابن الصلاح وغیرہ نے مجہول کو تین نوعوں پر تقسیم کیا ہے: (۱) مجہول العین، (۲) مجہول الحال ظاہراً و باطناً، (۳) مجہول الحال باطناً لا ظاہراً۔ مجہول العین اس محدث کو کہتے ہیں جس سے صرف ایک شخص روایت کرے جیسا کہ اگلی سطور میں معلوم ہوچکا ہے، مجہول الحال ظاہراً

باطناً سے مراد وہ شخص ہے جس کی ذات تو معلوم و متعین ہے مگر اس کی عدالت ظاہری و باطنی سے واقفیت نہیں ہے، اور مجہول الحال باطناً سے مراد وہ شخص ہے جس کی ذات تو معلوم و متعین ہے مگر اس کی عدالت ظاہری و باطنی سے واقفیت نہیں ہے، اور مجہول الحال باطناً سے مراد وہ شخص ہے جو بظاہر عادل ہے لیکن ائمۂ رجال سے اس کی تعدیل و تذکیہ ثابت نہیں ہے، اسی آخری قسم کو بہت سے محدثین و فقہا جیسے بغوی، رافعی، نووی وغیرہ "مستور" سے نامزد کیا ہے، جبکہ مصنفؒ نے مجہول الحال کی ان دونوں قسموں یعنی مجہول الحال ظاہراً و باطناً اور مجہول الحال باطناً فقط میں فصل و فرق نہیں کیا ہے اور دونوں قسموں کو عدم توثیق کی صورت میں "مستور" سے ملقب کیا ہے کیونکہ رد و قبول کے حکم میں دونوں مشترک ہیں۔

"وقد قَبِلَ روايتَه جماعةٌ بغير قيد وردها الجمهور" راوی مستور یعنی جس سے دو شخص روایت کرتے ہیں مگر ائمہ جرح و تعدیل سے اس کی توثیق منقول نہیں ہے ایسے راوی کی حدیث کو محدثین کی ایک جماعت بغیر کسی قید و تفصیل کے قبول کرتی ہے جن میں امام بزار اور دارقطنی بھی شامل ہیں، چنانچہ امام دارقطنی فرماتے ہیں "مَنْ روى عنه اثنان فقد ارتفعت جهالته وثبتت عدالته" جس شخص سے دو راوی روایت کریں اس کی جہالت دور ہو جاتی اور عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔

اور "مجہول الحال باطناً لا ظاہراً" کی حدیث کو بہت سے وہ محدثین و فقہا بھی قبول کرتے ہیں جنھوں نے مجہول الحال ظاہراً و باطناً کی حدیث کو رد کر دیا ہے جیسے سُلیم بن ایوب رازی متوفی ۴۴۷ھ، محمد بن الحسن المعروف بہ ابن فُورَک متوفی ۴۰۶ھ بلکہ امام نووی نے مقدمہ شرح مسلم میں اس رائے و مذہب کو اکثر محققین کی جانب منسوب کیا ہے، اور شرح مہذب میں لکھا ہے کہ یہی مذہب صحیح ہے، جبکہ حافظ ابن الصلاح کہتے ہیں کہ ابن فورَک، سُلیم رازی وغیرہ کی رائے پر عمل حدیث کی مشہور و متداول کتابوں میں موجود ایسے رواۃ کی احادیث کے بارے میں کیا جائے گا جن کے زمانے کی قدامت کی وجہ سے ان کے باطنی اوصاف و احوال سے واقفیت حاصل کرنا متعذر ہے، لہٰذا ان کی ظاہری عدالت کے پیش نظر ان سے مروی احادیث کو قبول کر لیا جائے گا۔

اور امام ابوحنیفہ، اور صاحبین کا قول اس بارے میں یہ ہے کہ مستور اگر قرون مشہود لہا بالخیر سے تعلق رکھتا ہے تو اس کی حدیث بغیر کسی قید و شرط کے مقبول ہوگی، لہٰذا ان حضرات کے نزدیک صحابی، تابعی اور تبع تابعی کا مجہول الحال ہونا (بلکہ مجہول العین ہونا بھی جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے)

ان کی حدیث کے لئے مضر نہیں ہے، اور امام شافعی اور جمہور محدثین مجہول الحال کی حدیث کو علی الاطلاق رد کرنے کے قائل ہیں، جبکہ مصنف ؒ کی رائے یہ ہے کہ مستور کی روایت کو نہ علی الاطلاق قبول کیا جائے گا اور نہ ہی مطلقاً رد کر دیا جائے گا، بلکہ جب تک اس کا حال ظاہر اور واضح نہ ہو اس کی حدیث پر توقف کیا جائیگا، مصنف نے اس مسئلہ میں امام الحرمین جوینی کی رائے کو ترجیح دی ہے۔ اور یہی توقف کا قول ابن الصلاح کے نزدیک ان راویان حدیث کے بارے میں جن پر جرح غیر مفسر کی گئی ہے، یعنی جارح نے جرح کے سبب کو ظاہر نہیں کیا ہے بلکہ مطلقاً کہہ دیا ہے کہ ''فلان ضعیف''۔

خلاصۂ بحث

الجَھالَة: جَھِلَ یَجْھَلُ (بمعنی غیر معلوم ہونا) کا مصدر ہے۔

اصطلاحی معنی: اصطلاح محدثین میں جہالت بالراوی سے مراد راوئ حدیث کی ذات یا صفت سے عدم واقفیت ہے۔

اسباب جہالت: (مصنف کی ذکر کردہ متن و شرح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ (اسبابِ چار ہیں)

(الف) کثرت اعلام۔ یعنی وہ الفاظ جو راوی کی ذات پر دلالت کرتے ہیں، ان کا متعدد وکثیر ہونا مثلاً کسی راوی کا اسم، لقب، کنیت، نسبت، حرفت (پیشہ) وغیرہ ایک کی بجائے متعدد ہوں، اور ان میں سے صرف ایک سے مشہور ہے تو اس مشہور علَم کو چھوڑ کر غیر مشہور سے اس کا ذکر کیا جائے، اس سبب سے اس کی ذات کی تعیین سے لاعلمی ہو جاتی ہے۔

(ب) قلتِ روایت۔ یعنی ایسا شخص جس سے روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہے۔

(ج) عدم توثیق مع کثرت روایت۔ یعنی ایسا شخص جس سے روایت کرنے والے اگرچہ دو یا اس سے زائد ہیں مگر ائمۂ رجال سے اس کی توثیق ثابت نہیں ہے۔

(د) عدم تسمیہ۔ یعنی راوی کے نام کی بجائے (مثلاً) حدثنی فلان، حدثنی رجل، اخبرنی الثقۃ وغیرہ عمومی الفاظ سے اس کا ذکر کرنا۔

مجہول کے انواع:

(ا) مجہول العین: وہ راوی حدیث جس سے روایت کرنے والا صرف شخص واحد ہے، محدثین کی اصطلاح میں ایسا راوی مجہول الذات ہوتا ہے۔ جمہور محدثین کے نزدیک اس کی حدیث

غیر مقبول ہے، جبکہ مصنف کے نزدیک اس مسئلہ میں راجح قول یہ ہے کہ اگر کسی عالم وعارف نے اس کی توثیق کردی ہے تو وہ مقبول الروایت ہوگا، اس مسئلہ میں مزید اقوال بھی ہیں جن کی تفصیل توضیح میں مذکور ہے۔

(۲) مجہول الحال: وہ راویٔ حدیث جس سے روایت کرنے والے دو یا اس سے زائد ہیں لیکن ائمۂ رجال سے اس کی توثیق ثابت نہیں ہے۔ مصنف کی تصریح کے مطابق یہی اصطلاح میں ''مستور'' کہلاتا ہے، جبکہ حافظ ابن الصلاح وغیرہ بہت سے علمائے حدیث وفقہ نے مجہول الحال کو دو نوع میں تقسیم کیا ہے، (الف) ''مجہول الحال ظاہراً وباطناً'' یعنی وہ راویٔ حدیث جس کے اسلام کے علاوہ دیگر صفات مثلاً عدالت، وغیر عدالت سے لاعلمی ہے، (ب) ''مجہول الحال باطناً لا ظاہراً'' یعنی وہ راویٔ حدیث جو بظاہر عادل، اوامر شریعت کا پابند اور منہیات سے مجتنب ہے مگر ائمہ جرح وتعدیل سے اس کی توثیق معلوم نہیں ہے، ان علماء کے نزدیک مجہول الحال کی خاص یہی دوسری قسم یعنی مجہول الحال باطناً کا نام ''مستور'' ہے۔

مجہول الحال باطناً کی حدیث کو بہت سے وہ محدثین بھی قبول کرتے ہیں جنھوں نے مجہول الحال ظاہراً وباطناً کی حدیث کو رد کردیا ہے، تفصیل توضیح میں دیکھی جائے۔

(۳) مبہم: وہ راویٔ حدیث جس کے نام کی صراحت نہیں کی گئی ہے، مبہم بھی دراصل مجہول ہی کی ایک نوع ہے اگرچہ محدثین نے از روئے اصطلاح اس کو الگ ایک خاص نام یعنی ''مبہم'' سے تعبیر کیا ہے، ورنہ مجہول ومبہم کی حقیقت اور حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جمہور محدثین کے نزدیک جب تک مبہم کے نام کی تعیین نہ ہو اس کی حدیث قابل قبول نہیں ہوگی، خواہ یہ ابہام الفاظ تعدیل کے ساتھ کیوں نہ ہو، جبکہ احناف اور محدثین کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اگر راوی کے نام کو تعدیل کے ساتھ مبہم کیا گیا ہے مثلاً ''حدثنی الثقہ'' سے تعبیر کیا گیا ہے تو اس صورت میں وہ مقبول الروایت ہوگا، ''توثیق مبہم'' سے متعلق تفصیلات اوپر گذر چکی ہیں انھیں دیکھ لیا جائے۔

(ثم البِدْعَةُ): وهي السببُ التاسعُ مِن اسباب الطعن في الراوي، وهي (إمّا) اَن تكونَ (بمُكَفِّرٍ) كَاَنْ يعتقِدَ لا يستَلْزِم الكفرَ (اَو بِمُفَسِّقٍ، فالاول لايَقْبَلُ صاحِبَها الجمهورُ). وقِيْلَ: يُقبَلُ مطلقاً. وقِيْلَ: اِن كان لايَعْتَقِد حِلّ الكَذِبِ لِنُصرَةِ مَقَالَتِه قُبِلَ.

والتحقيقُ انَّه لا يُرَدّ كلُّ مَكَفَّر ببدعته؛ لِاَنَّ كلَ طَائِفَة تَدَّعِي اَنَّ مخالِفِيها مبتدعةٌ، وقد تُبَالِغُ فَتُكَفِّرُ مخالفيها، فلو اُخِذَ ذلك على الاطلاق لَا يُستَلزَمُ تكفير جميع الطوائف، فالمعتمَدُ اَنَّ الذِی تُرَدُّ روايتُه مَنْ اَنكَرَ امرًا متواترًا مِنَ الشرع، معلومًا مِنَ الدين بالضرورةِ، وكذا مَن اِعتَقَدَ عَكسَه، فَاَمَّا مَنْ لم يكن بهذه الصِّفَة، وانضَمَّ الى ذلك ضبطُه لما يَروِيه مع ورعه وتَقْوَاه فلا مانِعَ مِن قَبوله.

(مبتدِع کی روایت کا حکم)

ترجمہ: پھر بدعتِ (اعتقادی کا درجہ) ہے، اور یہ راوی میں طعن کے اسباب میں سے نواں سبب ہے، اور بدعت (۱) یا تو ایسے امر کے سبب ہوگی جو کفر کی جانب منسوب کرنے والا ہے، جیسے ایسے امر کا اعتقاد رکھنا جو کفر کا مستلزم اور مقتضی ہے۔ (اور اس لزوم کا اس نے التزام بھی کیا ہے کہ اسے اپنے ذمہ لے لیا ہے) (۲) یا بدعت ایسے امر کے سبب ہوگی جو فسق کی جانب منسوب کرنے والا ہے۔

بدعتِ مکفِّرہ کا حکم

تو پہلی قسم والے بدعتی (کی حدیث کو) جمہور علماء قبول نہیں کرتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ (اس کی حدیث) مطلقاً (یعنی بغیر کسی تفصیل وقید کے) قبول کی جائے گی، اور کہا گیا ہے کہ اگر وہ اپنی بدعت کی بات کی نصرت وتائید کے لئے جھوٹ کے حلال وجائز ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے تو (اس کی حدیث) قبول ہوگی (ورنہ نہیں)۔

اور محقق بات یہ ہے کہ بدعت کی بناء پر کفر کی جانب منسوب ہر بدعتی کی حدیث رد نہیں کی جائے گی، کیونکہ ہر مذہبی فرقہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا مخالف فریق بدعتی ہے، اور بسا اوقات مبالغہ سے کام لیتا ہے اور اپنے مخالف کی تکفیر کر دیتا ہے، لہٰذا اگر (ہر فریق کے) تکفیری قول کو علی الاطلاق عمومی طور پر مان لیا جائے تو یہ سارے فرقوں کی تکفیر کو مقتضی ہوگا (جس سے لازم آئے گا کہ کسی بھی فرقہ کی حدیث قبول نہ کی جائے) لہٰذا قابلِ اعتماد (بات یہ ہے کہ) بیشک (صرف) اس کافر ٹھہرائے ہوئے کی روایت رد کی جائے گی جس نے شریعت کے کسی قطعی امر کا انکار کیا ہے جس کا (خاص وعام میں مشہور ہونے کی بناء پر) دین میں ہونا یقینی ولابدی طور پر معلوم ہے، اور اسی طرح

جواس کے برعکس کا اعتقاد رکھے (یعنی جس چیز کا دین میں نہ ہونا بدیہی ولابدی طور پر معلوم ہے اس کو دین میں داخل مانتا ہے تو بلاشبہ ایسے شخص کی حدیث مردود ہوگی) رہا وہ بدعتی جو صفت مذکورہ سے متصف نہیں ہے (یعنی جو شریعت کے کسی امر بدیہی ولابدی کا منکر نہیں ہے) اور اس سے مل گیا ہے اس حدیث کا حفظ وضبط جس کو وہ روایت کررہا ہے اس کے (عرفا) پرہیزگار متقی ہوتے ہوئے تو پھر اس کی حدیث کے قبول کئے جانے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے (یعنی محض بدعتی ہونے کی وجہ سے اس کی حدیث رد نہیں کی جائیگی)

توضیح: البدعة: بَدَعَ یَبْدَعُ (باب فتح) کا مصدر ہے، لغت میں بدعت کہتے ہیں بلانمونہ ومثال کے کسی چیز کا بنانا وایجاد کرنا، اور اصطلاح میں بدعت سے مراد ایسی نو پید اور گھڑی ہوئی چیز پر اعتقاد رکھنا جس کا وجود قرون متبرکہ (صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانے) میں نہیں تھا اور نہ ہی ادلّہ شرعیہ میں سے کوئی دلیل اس پر دلالت کرتی ہے، جیسے خوارج، روافض، جہمیہ، معتزلہ، مرجیہ وغیرہ اہل سنت والجماعت کے مخالف گمراہ فرقوں کے باطل عقائد وخیالات۔

بدعت اعتقادی کی مصنفؒ نے دو قسمیں کی ہیں: (۱) بدعت مکفِّرہ: یعنی ایسے عقائد رکھنا جو کافر بنانے والے ہیں۔ (۲) بدعت مفسِّقہ: یعنی ایسے عقائد رکھنا جو فاسق بنانے والے ہیں۔

مصنفؒ نے اس موقع پر بدعت مکفِّرہ کی وضاحت ان الفاظ سے کی ہے "کَانَ یعتقد ما یستلزم الکفر" یعنی ایسے اعتقاد کا رکھنا جو مستلزم کفر ہے، جبکہ تکفیر باللازم یعنی اگر کسی بات سے کفر لازم آرہا ہے تو اس لازم کی وجہ سے تکفیر میں علماء نے کلام کیا ہے، چنانچہ خود مصنف کے تلمیذ رشید حافظ برہان الدین ابراہیم بن عمر البقاعی المتوفی ۸۸۵ نے اپنے شیخ یعنی مصنف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "من المعلوم انّ کل فرقة تردّ قولَ مخالفیها وربّما کفّرته فینبغی التحری فی ذلك، والذی یظهران یحکم بالکفر علی مَن کان الکفر صریح قوله وکذا من کان لازم قوله وعُرِض علیه والتزمه، وامّا من لم یلتزم وفاضل عنه فانه لایکون کافرًا ولو کان اللازم کفرًا" یہ بات معلوم ہے کہ ہر فرقہ اپنے مخالف فرقہ کی تردید کرتا ہے، اور بسا اوقات اس کی تکفیر بھی کردیتا ہے، لہٰذا اس معاملہ میں حزم واحتیاط ضروری ہے، اور علم وتحقیق سے جو بات ظاہر ہورہی ہے وہ یہ ہے کہ اسی شخص کی تکفیر کی جائے گی جس کا صریح قول کفر ہے، اور یہی حکم اس شخص کا ہے جس کے قول سے کفر لازم آرہا ہے اور اس لازم کو بتائے جانے پر اس نے اسے اپنے ذمہ لے لیا اور خود کو اس کا پابند بتایا۔ لیکن جس نے اس لازم کو اپنے ذمہ نہیں

لیا بلکہ اس سے برأت کی تو اگر چہ اس کے قول سے کفر لازم آرہا ہے پھر بھی وہ کافر نہیں ہوگا۔"

تکفیر باللازم کے سلسلے میں مصنف کا یہ قول نہایت تحقیقی اور قابل اعتماد ہے۔ اسی لئے ان کے قول "مایستلزم الکفر" کے ترجمہ میں بین القوسین یہ قید ذکر کی گئی ہے کہ "اس نے اس لزوم کا التزام بھی کرلیا ہے"

"فالاول لا یقبلُ صاحبَها الجمهورُ الخ" فرقۂ مبتدعہ میں سے جن فرقوں کی تکفیر کی گئی ان کی حدیث کے بارے میں مصنفؒ نے تین اقوال نقل کیے ہیں:

(الف) جمہور علماء ان کی روایت قبول نہیں کرتے ہیں، جبکہ حافظ ابن الصلاح کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن مبتدعین کی تکفیر کی گئی ہے ان کی روایت کے عدم قبول پر اتفاق ہے، اس لئے کہ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف اور علوم الحدیث المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح" میں اہل بدع کی روایت کے قبول و عدم قبول کے سلسلے میں علماء کے اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "اختلفوا فی قبول روایة المبتدعة الذی لا یُکفَّر بدعته" جن مبتدعین کی ان کی بدعت کے سبب تکفیر نہیں کی گئی ہے ان کی روایت کے قبول میں علماء نے اختلاف کیا ہے، جس کا مفہوم یہی ہے کہ جن کی ان کی بدعت کی بناء پر تکفیر کی گئی ہے ان کی روایت کے عدم قبول میں اختلاف نہیں ہے، اور امام نووی نے اپنی تصانیف "الارشاد، التقریب، اور شرح مسلم میں بصراحت لکھا ہے کہ "مَن کُفِّرَ ببدعته لم یحتج به بالاتفاق" جن مبتدعین کی بربنائے بدعت تکفیر کی گئی ہے ان کی روایت سے بالاتفاق احتجاج نہیں کیا جائیگا، لیکن یہ اتفاق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ خود مصنف کی اس تصریح سے واضح ہے۔

(ب) "وقیل یُقبَلُ مطلقًا" چنانچہ حافظ خطیب بغدادی "الکفایہ" میں لکھتے ہیں "وقال جماعة من اهل النقل والمتکلمین: اَخبار اهل الاهواء فکلها مقبولة وان کانوا کفّارا او فسّاقًا بالتاویل" اہل نقل کی ایک جماعت (یعنی محدثین) اور متکلمین کا قول ہے کہ اہل بدعت کی کل خبریں مقبول ہیں اگر چہ وہ بالتاویل کافر و فاسق ہوں۔

(ج) "وقیل ان کان لا یعتقد حل الکذب الخ" کافر بالتاویل مبتدع اگر اپنے قول و مذہب کی تائید و نصرت میں کذب بیانی کو حلال و جائز نہیں مانتا ہے تو اس کی روایت قبول کی جائے گی، امام فخر الدین الرازی المتوفی ۶۰۶ نے اصول فقہ میں اپنی مشہور کتاب "المحصول" میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ قاضی بیضاوی کی بھی یہی رائے ہے۔

لیکن ان تینوں اقوال کو علی الاطلاق کفر کی جانب منسوب اہلِ بدعت کی روایتوں کے بارے میں محدثین کے تعامل اور اصول کے اعتبار سے درست کہا جا سکتا ہے، اس لئے کہ وہ اہل بدعت جن پر کفر کا اطلاق کیا گیا ہے، ان کی یہ تکفیر اگر جمیع امت کے اصول سے متفق علیہ ہے تو بلاشبہ یہ کافر ہیں کیونکہ انھوں نے قطعیات شرعیہ کا انکار کر کے کفر کو خود اپنی ذات پر چسپاں کر لیا ہے، انھیں کوئی کافر کہے یا نہ کہے بہر صورت یہ کافر ہیں، جیسے وہ غالی روافض جو حضرت علیؓ وغیرہ کے اندر اللہ سبحانہ تعالیٰ کے حلول کا عقیدہ رکھتے ہیں، یا قیامت سے پہلے ان کے دنیا میں واپس آنے کو مانتے ہیں، (وغیر ذلک من الکفریات) لہٰذا ان کی روایت کے قبول کئے جانے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے، کیونکہ قبول روایت کی اولین شرط ''اسلام'' ہے۔

اور اگر مبتدع قطعیات شرعیہ کا منکر نہیں ہے پھر بھی بر بنائے غلو و تشدد بعض لوگوں نے اسے کافر کہہ دیا ہے جیسے خلق قرآن، عدم رویت باری تعالیٰ وغیرہ کا اعتقاد رکھنے والوں کی بعض علماء نے تکفیر کی ہے، تو اس تکفیر سے وہ کافر نہیں ہوں گے بلکہ زیادہ سے زیادہ وہ فاسق بالتاویل ہوں گے، لہٰذا علی الاطلاق ان کی احادیث کو نہ رد کیا جائے گا اور نہ ہی قبول کیا جائے گا، اسی لئے ''بدعت مکفِّرہ'' سے متعلق اوپر مذکور تینوں مذاہب کو نقل کرنے کے بعد مصنفؒ لکھتے ہیں ''والتحقیق انّه لا یُرَدّ کل مکفّر ببدعته الخ'' یعنی ہر کافر کہے ہوئے بدعتی کی حدیث رد نہیں کی جائے گی... بلکہ صرف اسی مبتدع کی حدیث علی الاطلاق مردود ہوگی جو شریعت کے کسی حکم قطعی کا جس کا دین میں ہونا یقینی و بدیہی طور پر معلوم ہے منکر ہے، اور اگر وہ شریعت کے حکم قطعی کا منکر نہیں ہے اور بدعت کے علاوہ اس میں عدالت کی ساری صفات موجود ہیں اور وہ اپنی مرویات کا حافظ و ضابط بھی ہے، تو اس کی حدیث کو قبول کئے جانے سے کوئی مانع نہیں ہے (اگرچہ کافر کہنے والوں نے انھیں کافر کہا ہے)

مصنفؒ سے پہلے اہل بدعت کے بارے میں یہی تحقیق مشہور محقق حافظ حدیث علامہ ابن دقیق العیدؒ بھی بیان کر چکے ہیں چنانچہ وہ اپنی مشہور کتاب ''الاقتراح'' میں لکھتے ہیں: **''الذی تقرّر عندنا انه لا تعتبر المذاهب فی الروایة، اذ لا نکفّر احدًا مِن اهل القبلة اِلا بانکار قطعی من الشریعة، فاذا اعتبرنا ذلك والضم الیه الورع والتقویٰ فحصل معتمد الروایة الخ''** یہ بات ہمارے (یعنی علمائے حدیث وفقہ وغیرہ) نزدیک ثابت و متعین ہو چکی ہے کہ قبول روایت میں مذہب کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ ہم بجز شریعت کے حکم قطعی کے انکار

کے (بدعت کے سبب) کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے ہیں، تو اس اعتبار (وہ بدعتی جب مسلمان ٹھہرا) اور صفت اسلام کے ساتھ وہ (بدعت کے علاوہ بقیہ امور میں) پرہیزگار اور متقی بھی ہے تو اس کا روایت میں قابل اعتماد ہونا ثابت ہوگیا"

"مع ورعه وتقواه" مصنف کی اس عبارت پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ "حدیث صحیح" کی تعریف کے ضمن میں آپ نے تقویٰ کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے "والمراد بالتقوىٰ اجتنابه السيئة من شرك او فسق او بدعة" اس تشریح کی رو سے تقویٰ اور بدعت ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے پھر اس جگہ مبتدع کے بارے میں کیسے فرمارہے ہیں "مع ورعه وتقواه" اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہاں تقویٰ سے مراد حقیقی تقویٰ نہیں بلکہ عرفی وظاہری تقویٰ مراد ہے۔ ترجمہ میں بین القوسین (عرفاً) کا لفظ اسی لئے زیادہ کیا گیا ہے، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ بدعت کے علاوہ دیگر امور میں پرہیزگار و متقی ہے۔ توضیح میں (بدعت کے علاوہ اس میں عدالت کی ساری صفات موجود ہیں) کی عبارت سے اس دوسرے جواب کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ "فافہم"

(والثانى) وهو مَن لا تَقْتَضِي بدعتُه التكفيرَ اصلاً، وقد اُخْتُلِف ايضاً فى قَبوله ورده. فقيل: يُرَدُّ مطلقاً، وهو بعيد، واكثرُ ما عُلِّل به اَنّ فى الرواية عنه ترويجاً لامره، و تَنْوِيهاً بذكره، وعلىٰ هذا فينبغي اَن لا يُروَى عن مبتدع شئٌ يُشارِكه فيه غيرُ مبتدع.

وقيل: تُقبَل مطلقًا، اِلا اِن اِعتَقَد حِلَّ الكَذِب، كما تقدم. وقيل: (يُقْبَلُ مَن لم يكن داعيةً) إلى بدعته لِاَنّ تَزْيين بدعته قد يَحمِله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه، وهذا (فى الاصح). واَغْرَبَ ابنُ حِبّان فادَّعَي الاتفاقَ على قَبول غير الداعية مِن غير تفصيل. نَعَمْ، الاكثر على قبول غير الداعية (اِلّا اِنْ رَوَى ما يُقَوِّى بدعته فَيُرَدُّ على المذهب المختار، وبه صَرَّح) الحافظ ابواسحاق ابراهيم بن يعقوب (الجُوزَجانيُّ شيخ) ابى داؤد، و(النسائى) فى كتابه "معرفة الرجال" فقال فى وصف الرواة: فمنهم زائغٌ عن الحق – اى عن السنة – صَادق اللَّهجَة، فليس فيه حِيلة اِلا اَن يُؤخَذَ مِن حديثه مالايكونُ منكرًا اذا لم يُقَوِّ به بدعتَه. انتهىٰ. وما قاله مُتَّجِه لِاَن العلَّةَ التى بها يُرَدّ حديثُ الداعية واردةٌ فيما اذا كان ظَاهرُ المروى يوافق مذهبَ المبتدع

ولو لم يكن داعيةً، والله سبحانه اعلم.

(بدعت مفسِّقہ کا حکم)

ترجمہ: اور دوسرا (یعنی جس کی بدعت اس کو فسق کی جانب منسوب کرنے والی ہے) یہ وہ مبتدع ہے جس کی بدعت کفر کا بالکل تقاضا نہیں کرتی ہے اس کی (روایت کے) قبول ورد میں بھی اختلاف کیا گیا ہے (جو تین اقوال پر مشتمل ہے)

(الف) کہا گیا ہے (اس کی حدیث بغیر کسی تفصیل کے) مطلقاً رد کردی جائے گی اور یہ قول (ائمہ حدیث کے شائع تعامل سے) بعید ہے، او `اس قول کی) وہ دلیل و حجت جو زیادہ تر پیش کی گئی ہے یہ ہے کہ مبتدع سے روایت کرنے میں اس کے امر (بدعت) کو فروغ دینا اور اس کے ذکر کی قدر افزائی کرنا ہے، اور اس دلیل پر تو یہ مناسب ہوگا کہ مبتدع سے کوئی ایسی حدیث نہیں روایت کی جائے گی جس کی روایت میں غیر مبتدع. بدعتی کا شریک ہے۔

(ب) اور کہا گیا ہے کہ (داعیہ وغیر داعیہ کی تفصیل کے بغیر) علی الاطلاق قبول کی جائے گی، لیکن اگر (اپنے مذہب یا ہم مذہب کی تائید ونصرت میں) جھوٹ کے جواز کا اعتقاد رکھتا ہے (تو اس وقت اس کی حدیث نہیں قبول کی جائے گی، جیسا کہ (بدعت مکفِّرہ کے بیان میں) گذر چکا ہے۔

(ج) اور کہا گیا ہے کہ جو مبتدع اپنی بدعت کا داعی نہیں ہے (اس کی حدیث قبول کی جائے گی (اور جو داعی ہوگا اس کی روایت مقبول نہیں ہوگی) کیونکہ (دوسروں کو اس کی جانب مائل کرنے کی غرض سے) اپنی بدعت کو خوشنما اور اچھا بنا کر (پیش کرنے کی خواہش) بسا اوقات اسے روایتوں (کے الفاظ) میں تحریف اور ان کے معانی کو اپنے مذہب کی چاہت کے مطابق ڈھال دینے پر آمادہ کرسکتی ہے، اور یہی (آخری قول تینوں اقوال) میں اصح ہے، اور ابن حبان نے ایک نرالی بات کہہ دی کیونکہ دعویٰ کردیا کہ غیر داعیہ کی روایت کو بغیر کسی تفصیل کے قبول کئے جانے پر اتفاق ہے، ہاں (یہ درست ہے کہ) اکثر محدثین غیر داعیہ کی روایت کو قبول کئے جانے (کے مذہب) پر ہیں، لیکن اگر مبتدع ایسی حدیث روایت کرے جو (بظاہر) اس کی بدعت کی تائید کرتی ہے تو مذہب مختار پر وہ رد کردی جائے گی، اس بات کی تصریح کی ہے حافظ ابو اسحاق ابراہیم بن یعقوب جُوزجانی امام ابوداؤد اور امام نسائی کے شیخ نے اپنی کتاب ''معرفۃ الرجال'' میں چنانچہ

انھوں نے راویان حدیث کے وصف کے (ضمن) میں لکھا ہے "ومنهم زائغ عن الحق (ای عن السنة) صادق اللهجة فليس فيه حيلة إلا أن يوخذ من حديثه مالا يكون منكرا، اذ لم يقوّ به بدعته. انتهى (ای كلام الجوزجانی). اوران راویان حدیث میں بعض سنت سے ثابت حق سے ہٹے ہوئے ہیں، سچ بولنے والے ہیں توان کی حدیث (کے دفع و ترک) میں کوئی حیلہ وتدبیر نہیں ہے، سوائے اسکے کہ ان کی حدیثوں میں سے غیر منکر حدیث قبول کی جائے گی بشرطیکہ مبتدع نے اس حدیث کی روایت سے اپنی بدعت کو مضبوط اور قوی نہیں کیا ہے (یعنی مبتدع صادق اللہجہ کی حدیث کے ترک کی کوئی تدبیر وحیلہ نہیں اس کی غیر منکر وہ حدیث بھی ترک کردی جائے گی جس سے بظاہر اس کی بدعت کو تقویت پہنچ رہی ہے)

حافظ جُوزجانی نے جو بات کہی ہے وہ حسن ومقبول ہے، کیونکہ وہ علت (یعنی تزئین بدعت) جس کے سبب داعیہ کی حدیث رد کردی گئی ہے موجود ہے اس صورت میں جبکہ اس کی مروی حدیث کا ظاہر مطابق وموافق ہو مبتدع کے مذہب کے اگرچہ وہ مبتدع داعیہ نہ ہو، واللہ سبحانہ اعلم۔

توضیح: وہ مبتدع جن کی تکفیر متفق علیہ ومقبول نہیں ہے جیسے غیر غالی خوارج، معتزلہ، روافض وغیرہ اہل سنت والجماعت سے علاحدہ فرقوں سے متعلق وہ راویان حدیث جن میں بدعت کے علاوہ دیگر شرائط قبول پائی جاتی ہیں ان کی روایت کے قبول ورد میں بھی علمائے اہل سنت والجماعت مختلف الرائے ہیں، مصنفؒ نے اس سلسلے میں تین مذاہب ذکر کئے ہیں۔

(الف) "فقيل يُرَدّ مطلقاً" یعنی مبتدع کی روایت داعیہ وغیر داعیہ وغیرہ کی تفصیل کے بغیر علی الاطلاق مردود ہوگی، کیونکہ فاسق کی حدیث کے رد پر اتفاق ہے، اور یہ مبتدعین فاسق ہیں اگرچہ بالتاویل لیکن تاویل کا یہ عذر مقبول نہیں ہے بلکہ یہ لوگ اپنے مذہب اور تاویل دونوں اعتبار سے فاسق ہیں لہٰذا ان کا فسق غیر متاول فاسق سے بڑھا ہوا ہے۔ سلف کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، اور اسی کے قائل امام مالک اور ان کے تمام مقلدین ہیں، اور قاضی ابوبکر باقلانی المتوفی ۴۰۳ھ اور ان کے متبعین بھی اسی مذہب پر ہیں، اور شیخ ابوالحسن علی المعروف بہ سیف الدین الآمدی المتوفی ۶۳۱ھ نے اصول فقہ میں اپنی مشہور کتاب "إحكام الاحكام فی اصول الاحكام" میں اکثر علماء کا یہی مذہب نقل کیا ہے، معروف تابعی امام محمد ابن سیرین کے درج ذیل قول سے بھی آمدی کے نقل کی تائید ہوتی ہے، امام مسلم اپنی "صحیح" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ امام ابن سیرین

بیان کرتے ہیں کہ لم یکونوا یسئلون عن الاسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سمّوا لنا رجالکم فیُنظر الی اهل السنة فیؤخذ حدیثهم، ویُنظَر الی اهل البدع فلا یؤخذ حدیثهم" عام طور پر علماء راویٔ حدیث سے سند کا مطالبہ نہیں کرتے تھے، لیکن جب (شہادت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے وقت سے) فتنہ رونما ہوگیا (اور خوارج وروافض وغیرہ مبتدع فرقے پیدا ہوگئے) تو علماء حدیث کے راویوں سے بیان سند کا مطالبہ کرنے لگے تاکہ غور کرلیا جائے کہ سند کے رجال اہل سنت ہیں تو ان کی روایت قبول کی جائے، اور معلوم ہوجائے کہ یہ رجال اہل بدعت ہیں تاکہ ان کی روایت رد کردی جائے"۔ امام ابن سیرین اپنے دور کا معمول بیان کررہے ہیں جس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عہد تابعین میں عام طور پر مبتدع کی روایت قبول نہیں کی جاتی تھی، واللہ اعلم بالصواب۔

"وهو بعید" مصنف رحمہ اللہ کو حافظ ابن الصلاح کی طرح اس مذہب سے اتفاق نہیں ہے، اسی لئے فرمارہے ہیں "وهو بَعیدٌ" یعنی یہ مذہب عام محدثین کے طریق عمل سے دور ہے چنانچہ حافظ ابن الصلاح نے اس دوری کی تفصّل یہ بیان کی ہے "الاول بعید مباعدٌ للشائع عن ائمة الحدیث فان کتبهم طافحة بالروایة عن المبتدعة غیر الدعاة وفی الصحیحین کثیر من احادیثهم فی الشواهد والاصول"

یہ پہلا قول (یعنی مبتدعہ کی روایت کو مطلقاً رد کردینے کا) ائمہ حدیث کے عام ورائج طریقہ سے بعید اور الگ ہے، کیونکہ ان کی کتابیں مبتدعین کی روایتوں سے بھری ہوئی ہیں (حتی کہ) صحیحین میں (بھی) ان کی بہت ساری حدیثیں محل شواہد واصول میں موجود ہیں۔

"واکثر ما عُلِلَ به الخ" اپنے اس قول سے مصنف اس مذہب کے ماننے والوں کی اس دلیل کو بیان کررہے ہیں جس کا ذکر ان میں بہت کثرت سے کیا جاتا ہے، لہٰذا یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ تو صرف دلیل واحد ہے پھر اسے اکثر سے کیونکر تعبیر کررہے ہیں، یعنی مصنف کی مراد اس دلیل کی کثرت نہیں بلکہ اس کے ذکر کی کثرت ہے۔

اس مذکورہ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر مبتدع کی حدیث سے بظاہر اس کے مذہب کی تائید ہورہی ہے تو اس سے روایت کرنے میں اس کے مذہب کی ترویج واشاعت لازم آئے گی جس کا فساد ظاہر ہے، اور اگر وہ حدیث اس کے مذہب کے بظاہر موافق نہیں ہے تو اس سے روایت کرنے میں اس بات کا اظہار ہوگا کہ وہ حدیث روایت کرنے کا اہل ہے جو اس کی شان کی بلندی

کو مستلزم ہے جبکہ شرعی مصلحت مبتدع کی توہین اور بے توقیری کی طالب ہے، اس لئے بہر صورت مبتدع کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔

"وعلى هذا الخ" یہاں سے مصنفؒ اوپر مذکور دلیل کو رد کررہے ہیں کہ اس دلیل کی بنیاد پر مبتدع کی جملہ روایتوں کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس کی صرف وہ روایتیں مقبول نہیں ہوں گی جس کو غیر متبدع یعنی اہل سنت میں سے بھی کوئی شخص روایت کررہا ہے، یعنی اس وقت مبتدع کی توہین و توقیر کی غرض سے اس کی روایت کی جانب التفات نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر مبتدع کے علاوہ کوئی اور اس حدیث کو روایت نہیں کرتا ہے تو اس وقت وہ حدیث اس سے قبول کی جائیگی، کیونکہ اہانت متبدع کے مقابلہ میں حدیث کی تحصیل اور اس کی اشاعت کی مصلحت راجح ہوگی۔

حافظ سخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں کہ اسی تفصیل کی جانب حافظ ابن دقیق العید کا میلان ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں "اِن وافقه غيره فلا يلتفت اليه اخماداً لبدعته واطفاءً لناره... وان لم يوافقه احد، ولم يوجد ذلك الحديث ونشر تلك السنة على مصلحة اهانته واطفاء بدعته"

یعنی اس حدیث کی روایت میں اگر غیر مبتدع اس کا موافق ہے تو مبتدع کی بدعت کی آگ کو ٹھنڈا کرنے کی غرض سے اس کی جانب التفات نہیں کیا جائے گا... اور اگر کوئی اس کا موافق نہیں ہے، اور یہ حدیث صرف اسی کے پاس پائی جارہی ہے، اور اسی کے ساتھ وہ سچا اور جھوٹ سے محترز ہے اور (بدعت کے علاوہ دیگر امور شرعیہ میں) وہ تدین میں مشہور ہے، اور اس حدیث کا اس کی بدعت سے تعلق نہیں ہے تو اس صورت میں یہی مناسب ہے کہ اس حدیث کی تحصیل اور اس کی اشاعت کی مصلحت کو اس کی اہانت کی مصلحت پر مقدم رکھا جائے۔

تنبیه: مصنفؒ کے قول وعلى هذا الخ یہ بھی مذکور توجیہ حافظ سخاوی تلمیذ مصنف کی مختار و پسندیدہ ہے جسے انھوں نے فتح المغیث میں ذکر کیا ہے، جس کی ایک توجیہ ملا علی قاریؒ نے اپنی شرح الشرح میں کی ہے جسے مولانا عبداللہ ٹونکی نے اپنے حاشیہ میں نقل کیا ہے۔ بندہ کے نزدیک حافظ سخاویؒ کی بیان کردہ توجیہ ملا علی قاری کی نقل کردہ توجیہ سے بہتر ہے اسی لئے صرف اسی کو یہاں نقل کیا گیا ہے۔

(ب) "وقيل تقبل مطلقاً، اِلا ان اعتقد حِل الكذب كما تقدم" یعنی اگر مبتدع اپنے مذہب یا اہل مذہب کی تائید و نصرت میں جھوٹ کو جائز نہیں سمجھتا ہے تو وہ خواہ اپنی بدعت کا

داعی ہے یا داعی نہیں ہے بہر صورت اس کی حدیث مقبول ہوگی، اور اگر مذکورہ بالا غرض سے کسی جھوٹ کو جائز کرتا ہے تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ خطیب بغدادی نے "الکفایہ" میں نقل کیا ہے کہ فقہاء (مجتہدین) میں سے یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے، کیونکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ تقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة، لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم" اہل بدع کی شہادۃ (اور یہی حکم روایت کا بھی ہے) قبول کی جائے گی سوائے فرقہ روافض میں سے فرقہ خطابیہ کی اس لئے کہ یہ لوگ اپنے موافق کے حق میں جھوٹی شہادت کے قائل ہیں۔ اور یہی مذہب ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، قاضی ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ کا بھی نقل کیا گیا ہے، امام حاکم نے "المدخل" میں لکھا ہے کہ یہی اکثر ائمہ کا قول ہے، اور امام فخر الدین رازی نے "المحصول" میں کہا ہے کہ یہی مذہب برحق ہے، نیز حافظ دقیق العید نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

(ج) "وقيل يقبل من لم يكن داعية الخ" تیسرا قول یہ ہے کہ مبتدع اگر اپنی بدعت کی طرف دعوت نہیں دیتا ہے تو اس کی روایت (حتی الاخلاق) قبول کی جائے گی، اور اگر اپنی بدعت کا داعی ہے (حضرات محدثین کی اصطلاح میں اسی کا نام "داعیۃ" ہے۔ یعنی داعی میں "ہ" تاء کو زیادہ کر کے صفت کو اسم کی جانب منتقل کر لیا ہے) تو قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ کسی مذہب کی جانب دعوت دینے والے کی یہ شدید خواہش ہوتی ہے کہ وہ کسی طرح لوگوں کے دلوں کو اپنے مذہب کی جانب مائل کر لے، اور بسا اوقات خواہش کی یہ شدت وزیادتی اسے حدیث میں تحریف کرنے اور اس کی غلط تاویل کرنے پر آمادہ کر دیتی ہے اس لئے اس کے صدق اور سچائی پر اعتماد و اطمینان نہیں کیا جا سکتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے "لان تزيين بدعته قد يحمله الخ" اسی بات کو بیان کیا ہے، اور غیر داعیہ کا چونکہ یہ حال نہیں ہے اس لئے وہ اس تہمت سے بری ہے، لہذا اس کی روایت لائق قبول ہوگی۔

حافظ ابن الصلاح نے اسی قول کو اعدل و اولیٰ یعنی سب سے درست اور بہتر قرار دیا ہے اور صراحت کی ہے کہ اسی کے قائل کثیر یا اکثر علماء ہیں، مصنف نے بھی اسی قول کو اصح کہا ہے، البتہ حافظ ابو اسحاق جوزجانی نے "غیر داعیۃ" کے ساتھ یہ قید بھی زیادہ کی ہے، غیر داعیہ کی وہی حدیث مقبول ہوگی جس سے بظاہر اس کے مذہب کی تائید نہیں ہو رہی ہے، اور اگر اس کی مروی حدیث سے بظاہر اس کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے تو غیر داعیہ ہونے کے باوجود اس کی روایت رد کر دی

جائے گی۔ مصنفؒ نے حافظ جُوزجانی کی اس تفصیل کو پسند کیا ہے اور مدلل طور پر اس کو مذہب مختار قرار دیا ہے، حافظ جُوزجانی نے غیر داعیہ کی حدیث کے متعلق جو تفصیل ذکر کی ہے اسی طرح بعض محدثین "داعیہ" کی روایت میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ داعیہ کی وہ حدیث جس سے اس کے بدعی مذہب کی تردید ہوتی ہے وہ مقبول ہوگی، اس آخری تفصیل کو مصنف نے فتح الباری شرح البخاری کے مقدمہ "هدی الساری" میں ذکر کیا ہے۔

خلاصۂ بحث:

لغت میں بدعت کا معنی بغیر نمونہ کے کسی نئی چیز کا بنانا، اور اصطلاح میں بدعت کہتے ہیں، ایسی بات کا اعتقاد رکھنا جس کا وجود قرون اولیٰ متبرکہ میں نہیں تھا اور نہ ہی اَدِلّہ شرعیہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

بدعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) بدعت مکفِّرہ: وہ بدعت جس کے سبب بدعتی کی تکفیر کی گئی ہے، یعنی ایسی بدعت جو کسی حکم شرعی قطعی جس کا دین میں ہونا یقینی و بدیہی طور پر معلوم ہے کے انکار پر مشتمل ہے۔

(۲) بدعت مفسِّقہ: وہ بدعت جس کے سبب بدعتی کو فاسق کہا گیا ہے، یعنی ایسی بدعت جو کو بالکل نہیں چاہتی ہے۔

مبتدع کی روایت کا حکم: (الف) اگر اس کی بدعت مکفِّرہ ہے تو ایسے بدعتی کی روایت مطلقاً مردود ہوگی، کیونکہ قبول حدیث کی اولین شرط اسلام ہے جو اس میں موجود نہیں ہے۔

(ب) اگر اس کی بدعت مفسِّقہ ہے تو متاخرین محدثین کے نزدیک مختار واصح یہ ہے کہ اگر وہ مبتدع داعیہ نہیں ہے اور نہ ہی اس کی مروی حدیث سے بظاہر اس کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے تو دیگر شرائط قبول کی موجودگی میں اس کی روایت مقبول ہوگی۔

تنبیہ: اگر کسی بدعتی کی بعض علماء نے تکفیر کی ہے لیکن یہ تکفیر جمیع امت کے اصول وقواعد کے مطابق نہیں ہے، یعنی یہ بدعتی کسی امر شرعی قطعی کا منکر نہیں ہے، تو عدم قبول روایت میں اس تکفیر کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اس کا حکم وہی ہوگا جو بدعت مفسقہ کے حامل بدعتی کا ہے۔

(ثُم سُوءُ الحِفظِ) وهو السببُ العاشرُ مِن اسباب الطعنِ، والمرادُ به مَن لم يَرجُحْ جَانبُ اصابته على جانب خَطئِه، وهو على قسمين: (اِنْ كان لازمًا) للراوى فى جميع حالاتِه (فهو الشاذ على راى) بعض اهل الحديث (او) اِن

كان سُوءُ الحفظ (طارئًا) على الراوى، إمّا لِكِبَرِه، او للذهاب بصره، او لاحتراق كتبه، او عدمها، بأنْ كان يَعْتَمِدها فرجع الى حفظه فسَاء (ف) هذا هو (المُختَلِط) والحكم فيه انّ ما حَدَّث به قَبْلَ الاختلاط اذا تَمَيَّزَ قُبِلَ، واذ لم يَتَمَيَّز تُوُقِّفَ فيه، وكذا مَنْ اِشْتَبَهَ الامرُ فيه، وانّما يُعْرَف ذلك باعتبار الآخِذِينَ عنه، (ومتى تُوبِعَ السَيِّءُ الحفظ بمُعْتَبَرٍ) كأنْ يكونَ فوقه او مثله، لادونه، (وكذا) المُختَلِطُ الذى لا يتمَيَّزُ، وكذا (المستورُ) والإسناد (المرسِل) كذا (المُدَلِّس) اِذا لم يُعرَفِ المحذوف منه (صار حديثهُم حَسَنًا لا لذاته، بل) وَصْفُه بذلك (بـ) اعتبار (المجموع) مِن المتابِعِ والمتابَعِ لِأنّ كل واحد منهم احتمال كون روايته صواباً، (وغيرَ صواب على حَدٍّ سَواءٍ فاذا جاء ت مِنَ المُعْتَبَرِين روايةٌ موافقةٌ لاحدهم رَجَحَ احدُ الجانبَيْنِ مِن الاحتمالَيْنِ المذكورَيْنِ، ودَلَّ ذلك على انّ الحديثَ محفوظٌ، فارتَقى من درجة التَّوَقُّفِ الى درجة القبول، والله سبحانه اَعلم.

ومع اِرْتِقائه الى درجة القبول فهو مُنْحَطٌّ عن رُتبة الحسن لذاته، وربّما تَوَقَّفَ بعضُهم عن اطلاق اسم الحَسَن عليه. وقد اِنْقَضى ما يَتعلّق بالمتن من حيثُ القبولُ والردُّ.

(سوءالحفظ)

ترجمہ: پھر سوء الحفظ (کا درجہ) ہے اور یہ اسباب طعن میں سے دسواں سبب ہے، اور سوء حفظ (سے متصف یعنی سیٔ الحفظ) سے مراد وہ شخص ہے جس کی درستگی کی مقدار اس کی خطا کی مقدار پر غالب نہیں ہے (یعنی اس کی خطا یا تو درستگی سے زیادہ ہے یا برابر ہے) اور یہ دو قسموں پر ہے؛ اگر سوء حفظ (حافظہ کی خرابی) راوی کو لازم ہے اس کے سارے حالات میں (یعنی راوی کے ساتھ دائم ہے نہ کہ کسی عارض کی وجہ سے کسی وقت واقع ہوگیا ہے) تو یہی راوی (ہے جس کی مروی حدیث) بعض محدثین کی رائے پر شاذ ہے، یا اگر سوء حفظ (نئے طور پر) راوی کو پیش آگیا ہے، یا تو اس کی کبرسنی کی وجہ سے، یا اس کی نابینائی کے سبب سے، یا اس کی کتابوں کے جل جانے کی بناء پر، یا کتابوں کے (جو اس کے پاس تھیں) معدوم ہوجانے سے، کیونکہ (روایت حدیث میں)

کتابوں پر اعتماد کرتا تھا بس (بینائی کے ختم اور کتابوں کے معدوم ہو جانے پر) اپنے حافظہ کی طرف رجوع کیا تو حافظہ (کتابوں کی مراجعت نہ ہونے کی بنا پر) خراب ہو گیا تو یہی مختلِط (کی حدیث) ہے۔

مختلط کی حدیث کا حکم: اور اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اختلاط پیش آنے سے پہلے جو احادیث روایت کی ہیں مقبول ہوں گی جبکہ تمیز ہو (یعنی معلوم ہو کہ یہ اختلاط سے پہلے کی مرویات میں کونسی اختلاط سے پہلے کی ہیں اور کونسی بعد کی ہیں) تو ان کے قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا اور اسی طرح اس شخص (کا حکم ہے) جس کا خود اختلاط کا معاملہ مشتبہ ہے (کہ یہ مختلط ہے یا نہیں، یا جس کے اختلاط کا ابتداء زمانہ مشتبہ ہے (کہ اسے کب اختلاط پیش آیا ہے، یعنی ان کی مرویات کے قبول کرنے میں بھی توقف کیا جائے گا) اور یہ (یعنی اختلاط سے پہلے، اور اختلاط سے بعد کی مرویات کی تعیین) مختلِط سے روایت کرنے والوں کے اعتبار سے معلوم ہوگی (یعنی اس اعتبار سے کہ انھوں نے کب اور کہاں مختلِط سے اخذ حدیث کی ہے۔

اور جب سئی الحفظ کی موافقت کی جائے کسی قابل اعتبار کے ذریعہ جسے یہ موافقت کرنے والا (حفظ وضبط میں) سئی الحفظ سے اعلیٰ ہے یا متابعت کی اہلیت میں) سئی الحفظ کے مثل ہے، اس سے کم درجہ کا نہیں ہے (یعنی ایسا نہیں جو متابع نہ بن سکتا ہو) اور یونہی وہ مختلِط (جس کی مرویات کے بارے میں معلوم نہیں کہ کون سی اختلاط سے پہلے کی اور کونسی اختلاط کے بعد کی ہیں) اور یونہی مستور، اور مسند مرسَل کا راوی اور سند مدلَّس کا راوی جبکہ سند سے محذوف غیر معلوم ہے (کیونکہ سند مدلَّس میں محذوف راوی اگر کسی ذریعہ سے معلوم و متعین ہو جائے تو اس کی عدالت وجرح کی لحاظ سے اس پر حکم عائد ہوگا) ان سب کی احادیث (متابعت) سے حسن ہو جائیں گی مگر حسن لذاتہ نہیں، بلکہ حسن سے ان کا متصف ہونا متابِع ومتابَع کے مجموعہ کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ ان مذکورہ راویوں میں سے ہر ایک میں ان کی روایت کے درست، اور غیر درست ہونے کا احتمال برابر ویکساں درجہ میں ہے، تو جب قابل متابعت راویوں کی روایت ان میں سے کسی کے موافق آ گئی تو ان کی مذکورہ محتمل دونوں جانبوں میں سے ایک جانب راجح ہو گیا اور اس حاصل ترجیح نے بتا دیا کہ یہ حدیث محفوظ ہے اس لئے یہ درجہ توقف سے اوپر اٹھ کر درجہ قبول میں پہنچ گئی، واللہ اعلم۔

اور درجہ قبول تک پہنچ جانے کے باوجود یہ درجہ حسن لذاتہ سے نیچے ہوگی، اور بسا اوقات بعض محدثین اس پر حسن کا نام بولنے سے توقف کرتے ہیں۔

توضیح: "والمراد به مَن لم یرجُح جانبُ اصابته الخ" مصنفؒ نے گزشتہ صفحات میں اسباب طعن کی تعداد کے ضمن میں "سوء الحفظ" کا جو معنی ذکر کیا تھا، وہاں سوء حفظ کی تعریف اور اس پر واقع اشکال سے متعلق ضروری تفصیلات ذکر کی جاچکی ہیں، لہٰذا یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، مذکور بحث کو دوبارہ دیکھ لی جائے۔

"اِن کان لازماً للراوی فی جمیع حالاته الخ" یعنی اگر سوء حفظ راوی کے ساتھ دائم ہو کسی حال میں اس سے جدا نہ ہو تو اس کی مروی حدیث بعض محدثین کی رائے پر "شاذ" کہلائے گی، اس اصطلاح کے تحت "حدیث شاذ" کی دو قسمیں ہو جائیں گی ایک وہ جس میں ثقہ اپنے سے اوثق وارجح کی مخالفت کرے، اور دوسری وہ جس کی روایت میں سئ الحفظ منفرد ہے، اسی طرح منکر کی بھی دو قسمیں ہونگی ایک وہ جس میں ضعیف ثقہ کی مخالفت کرے، اور دوسری وہ جس کی روایت میں اضعف متفرد ہے، چنانچہ حافظ البقائی شرح الفیۃ الحدیث کے حاشیہ میں لکھتے ہیں "المنکر اسم لما خالَف فیه الضعیفُ الذی ینجبر وهذه بمثله الثقة، او تفرّد به الاضعفُ الذی لا ینجبر وهذا بمتابعة مثله" "المنکر" نام ہے اس حدیث کا جس میں وہ ضعیف جس کا ضعف اپنے جیسے راوی کی متابعت سے دور ہو جائے مخالفت کرے ثقہ کی، یا جس کی روایت میں وہ ضعیف تر راوی منفرد ہو جس کا ضعف اپنے جیسے راوی کی متابعت سے دور نہیں ہوتا ہے، اور شاذ نام ہے اس حدیث کا جس میں ثقہ مخالفت کرے اوثق کی، یا جس کی روایت میں خفیف الضبط متفرد ہے، خفیف الضبط سے مراد وہ ضعیف ہے جس کا ضعف اپنے جیسے لائق متابعت راوی کی موافقت سے دور ہو جاتی ہے۔

"و کذا من اشتبه الامر فیه" یعنی جس طرح اس مختلِط کی حدیث قبول کرنے سے توقف کیا گیا ہے جس کی حدیث کا معاملہ مشتبہ ہے یعنی یہ تمیز نہیں ہے کہ مختلط نے اپنی کن مرویات کو اختلاط سے پہلے روایت کیا ہے، اور کن احادیث کو اختلاط پیش آجانے کے بعد روایت کی ہے، اسی طرح اس شخص کی حدیث قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا جس کے خود اختلاط کا معاملہ مشتبہ ہے کہ یہ واقعی مختلط ہے یا نہیں، یا جس کے ابتدار اختلاط کا زمانہ مشتبہ ہے کہ کب اسے اختلاط پیش آیا ہے، جیسے مشہور امام حدیث سعید بن ابی عروبۃ کے زمانۂ اختلاط میں اختلاف واقع ہوا ہے، چنانچہ "دحیم" کا قول ہے کہ یہ ۱۴۵ھ میں مختلط ہو گئے تھے، اور عبدالوہاب بن عطار الخفاف سے نقل کیا گیا ہے کہ ان کا اختلاط ۱۴۸ھ میں واقع ہوا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ۱۴۳ھ میں یہ مختلط

ہو گئے تھے۔

"وإنّما يُعرف ذلك باعتبار الآخذين عنه" یعنی مختلط کی روایتوں میں یہ تمیز کہ یہ اختلاط سے پہلے کی ہیں اور یہ اختلاط کے بعد کی ہیں مختلط سے روایت کرنے والوں سے ہوگی، کیونکہ ان روایت کرنے والوں میں بعض وہ ہیں جنھوں نے اختلاط سے پہلے روایت کی ہے اور بعض وہ ہیں جنھوں نے اختلاط کے بعد اس سے روایت کیا ہے، اور بعض وہ ہیں جنھوں نے دونوں حالتوں میں روایت کی ہے۔ چنانچہ مشہور امام حدیث عطار بن سائب آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے، امام شعبہ، سفیان ثوری، حماد بن زید، اور حماد بن سلمہ نے ان سے اختلاط سے پہلے حدیث کی سماعت کی ہے لہٰذا جس حدیث کو ان چاروں میں سے کوئی عطار بن سائب سے روایت کرے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ روایت قبل از اختلاط کی ہے، جو قابل قبول ہے اور جریر بن عبدالحمید نے ان سے اختلاط کے بعد اخذ حدیث کیا ہے، لہٰذا جریر بن عبدالحمید ان سے جو حدیث روایت کریں گے معلوم ہو جائے گا کہ یہ اختلاط کے بعد کی ہے، جو لائق قبول نہیں ہے، اور ابوعوانہ نے ان سے دونوں حالتوں میں روایت سنی ہے یعنی اختلاف سے پہلے اور اختلاط کے بعد اور بغیر تمیز کے عطار سے روایت کرتے ہیں، لہٰذا اس عدم تمیز کی بنار پر ابوعوانہ کی عطار سے حدیثوں کے قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا۔

"ومتٰی تُوبِعَ السیء الحفظ بمعتَبرٍ الخ" حافظ قاسم بن قطلو بغا اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ (استاذ محترم یعنی) مصنف نے متابعت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ "اذا تابَعَ السیءَ الحفظَ شخصٌ فوقه انتقل بسبب ذلك الیٰ درجة ذلك الشخص، وینتقل ذلك الشخصُ الی اعلیٰ درجه نفسه التی کان فیها، حتی یترجح علی مساویه من غیر متباعة مَن دونه" یعنی جب سئ الحفظ کی موافقت ایسے شخص نے کی جو سئ الحفظ سے (صفت حفظ میں) فائق ہے، تو اس موافقت کے سبب سئ الحفظ اپنے درجہ سے منتقل ہو کر اس شخصِ فائق کے درجہ میں پہنچ جائے گا، اور یہ شخص فوقیت کے جس درجہ میں تھا (سئ الحفظ کی موافقت کی بنار پر اگرچہ وہ درجہ میں کمتر ہے) اپنے اس درجہ سے بلند ہو جائیگا حتیٰ کہ اپنے ہم مرتبہ راوی پر جس کو اپنے سے کم تر کی موافقت حاصل نہیں ہے راجح ہو جائے گا۔

لہٰذا سئ الحفظ، مستور، مدلس، اور ارسالاً روایت کرنے والے کی احادیث لائق اعتبار کی متابعت سے اپنے درجہ سے ترقی کر کے درجہ حسن لغیرہ میں پہنچ جائیں گی، الحاصل متابعت میں

معتبر کی قید سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ ہر متابعت مفید نہیں ہوتی کیونکہ راویان حدیث کی تین قسمیں ہیں ایک قسم ثقات کی ہے جن کی روایت لائق احتجاج ہوتی ہے، دوسری قسم ان راویوں کی ہے، جن کی حدیث لائق احتجاج نہیں ہوتی لیکن وہ متابع اور شاہد بن سکتے ہیں اور تیسری قسم ان راویوں کی ہے جن کی روایت نہ لائق احتجاج ہوتی ہے اور نہ لائق اعتبار یعنی متابع اور شاہد بھی نہیں بن سکتی۔ لہٰذا متابعت میں صرف پہلی دو قسموں کا اعتبار ہوگا اور اس سے ترقی کا فائدہ ہوگا آخری قسم کی متابعت غیر معتبر ہے لہٰذا اس کا ''وجود اور عدم'' برابر ہوگا۔ چنانچہ اپنے قول ''کان یکون فوقہ او مثلہ لادونہ'' سے مصنفؒ اسی کی وضاحت کرر ہے ہیں، یعنی متابعت سے تائید و ترقی اس وقت حاصل ہوگی جبکہ متابع میں متابع بننے کی اہلیت پائی جائے کہ درجہ میں سئ الحفظ سے بلند ہو یا کم از کم سئ الحفظ کی طرح اس میں بھی متباعت کی اہلیت ہے یہاں ''مثلہ'' سے مراد متابعت میں مثلیت ہے درجہ میں مثلیت مراد نہیں ہے کہ سئ الحفظ کی طرح اس متابع کو بھی سئ الحفظ ہونا چاہئے۔ لہٰذا جس راوی پر کذب کی یا اتہام کذب کی یا مردود الحدیث کی جرح ہوگی اس کی حدیث لائق متابعت نہیں ہوگی ان کے علاوہ راویوں کی حدیث لائق متابعت ہوگی خواہ وہ سئ الحفظ کے ہم مرتبہ نہ ہوں، فتدبر

خلاصۂ بحث:

سئ الحفظ کی تعریف: جس کی صواب و درست روایتوں کی مقدار خطار کو وہ روایتوں کی مقدار پر غالب نہیں ہے۔

سئ الحفظ کی اقسام: اس کی دو قسمین ہیں۔

(الف) جس کا سور حفظ ساری عمر کے ساتھ لازم ہے یعنی اس کی عمر کے تمام احوال میں سور حفظ اس کے ساتھ موجود رہے اس نوع کے سئ الحفظ کی روایت کا نام بعض محدثین کے یہاں ''شاذ'' ہے۔

(ب) ابتدار حال میں قوی الحافظہ تھا مگر کسی عارض (مثلاً کبر سنی، نابینائی، کتابوں کا مفقود ہوجانا وغیرہ، کی وجہ سے حافظہ میں خلل واقع ہوگیا، ایسے سئ الحفظ کو اصطلاح میں مختلط کہا جاتا ہے۔

سئ الحفظ کی روایت کا حکم: سئ الحفظ کی پہلی قسم (یعنی جس کا سور حفظ دائمی ہے) کی منفرد روایت غیر مقبول ہے، اور دوسری نوع یعنی مختلط کی روایت کے حکم میں یہ تفصیل ہے:

۱۔ جن احادیث کے بارے میں معلوم ہے کہ انھیں اختلاط سے پہلے روایت کی ہے وہ مقبول

ہوں گی۔

۲۔جن احادیث کے بارے میں معلوم ہے کہ انھیں اختلاط واقع ہونے کے بعدروایت کی ہے،وہ غیر مقبول ہوں گی۔

۳۔جن احادیث کے بارے میں معلوم نہیں کہ یہ اختلاط سے پہلے کی ہیں یا بعد کی ہیں یعنی جن کا معاملہ مشتبہ ہے تحقیق ہونے تک ان کے بارے میں توقف کیا جائے گا۔

فائدہ: مصنفؒ نے سند کے رجال میں طعن وجرح کے اسباب کو جس ترتیب سے ذکر کیا ہےاس کے اعتبار سے وہ ضعیف احادیث جن کا محدثین کی اصطلاح میں خاص نام ہے،ان کے ضعف کی ترتیب یہ ہوگی، یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ ترتیب اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف راجع ہے جیسا کہ مصنف نے خود صراحت کردی ہے۔

۱۔موضوع،۲۔متروک،۳۔منکر (علی رای بعض المحدثین) ۴۔معلّل، ۵۔ مدرج،۶۔ مقلوب،۷۔مضطرب،۸۔شاذ (علی رای بعض المحدثین)

اور حافظ زرکشی نے ضعیف احادیث میں درج ذیل ترتیب قائم کی ہے۔

۱۔موضوع،۲۔مدرج،۳۔مقلوب،۴۔منکر،۵۔شاذ،۶۔معلّل،۷۔مضطرب۔

صاحب امعان النظر نے زرکشی کی اس ترتیب کو پسند کیا ہے اور لکھا ہے کہ "وھذا الترتیب حسن" لیکن لکھتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اس ترتیب میں مدرج سے پہلے "متروک" کو رکھا جائے۔

یہاں پر وہ مباحث جن کا تعلق متن سے قبول ورد کی حیثیت سے تھا پورے ہوگئے، آیندہ صفحات میں وہ مباحث مذکور ہوں گے جن کا تعلق متن سے مرفوع، موقوف اور مقطوع کی حیثیت سے ہے۔یعنی سند سے متعلق مباحث کا ذکر ہوگا۔

(ثُمّ الاسنادُ:) وهو الطريق المُوصِلة الى المتن، والمتنُ: هو غاية ما ينتهى اليه الاسناد من الكلام. وهو (اِمّا اَن يَنتَهِيَ الى النبى صلى الله عليه وسلم) ويقتَضِي لفظُه، اِمّا (تصريحاً او حكماً) ان المنقول بذلك الإسناد (مِن قوله) صلى الله عليه وسلم (اَوْ) مِن (فِعله، او) من (تقريره

(اسناد اور متن کی تعریف)

ترجمہ: پھر اسناد۔ یہ وہ طریق اور راستہ ہے جو متن تک پہنچانے والا ہے،اور متن وہ کلام

مقصود ہے جہاں تک پہنچ کر اسناد ختم ہوجاتی ہے۔

(حدیث مرفوع صریحی وحکمی کی تعریف) اور یہ اسناد یا تو نبی کریم ﷺ تک پہنچ کر ختم ہوگی (اس کے ختم ہوجانے کے بعد وہ کلام آئے گا جو آنحضرت ﷺ سے متعلق ہوگا) اور حدیث کے لفظ کا (جو اسناد کے بعد مذکور ہے) صراحتاً یا حکماً تقاضا ہے کہ اس اسناد سے آنحضرت ﷺ کے قول، یا فعل، یا تقریر سے (متعلق) ہے۔

توضیح: "وهو الطريق الموصِلة الخ" مصنف نے ابتدار کتاب میں اسناد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "الاسناد: حكاية طريق المتن" یعنی اسناد متن کے راستہ کو بیان کرنے کو کہتے ہیں اور یہاں اسناد کی تعریف کررہے ہیں "وهو الطريق الموصلة الى المتن" یعنی اسناد اس راستہ کو کہتے ہیں جو متن تک پہنچانے والا ہے۔

اور مصنف کے تلمیذ حافظ سخاوی نے "فتح المغیث" میں اسناد کی تعریف "حكاية طريق المتن" کے الفاظ سے اور سند کی تعریف هو نفس الطريق سے کی ہے یعنی سند خود طریق متن کو اور اسناد اس طریق کے بیان کرنے کو کہتے ہیں۔

جبکہ حافظ سیوطی ابن جماعہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ محدثین سند اور اسناد دونوں کو ایک معنی میں استعمال کرتے ہیں یعنی بسا اوقات اسناد کو مجازاً سند کے معنی میں بول دیتے ہیں، مصنف نے اس موقع پر اسناد کو اسی معنی مجازی میں استعمال کیا ہے اور ابتدار کتاب میں اسناد کو اس کے اصلی معنی میں ذکر کیا ہے۔ "فتنبّه وتشكر"

"والمتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد الخ" اور متن وہ کلام مقصود ہے جس کے پاس پہنچ کر سند ختم ہوجاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ جب حدیث مرفوع سند متصل کے ساتھ وارد ہوتی ہے تو اس حدیث کا ہر راوی لفظ حدیث کو اپنے شیخ کی جانب مسند اور منسوب کرتا ہے کہ اس کے شیخ نے یہ حدیث اپنی سند سے بیان کی ہے یہ سلسلۂ اسناد تابعی تک پہنچتا ہے جو اس کو صحابی کی طرف منسوب کرتے ہیں، تو تابعی کا حدیث کو صحابی کی طرف مسند کرنا یہی انتہائے سند ہے اور رہے صحابی وہ تو آنحضرت ﷺ کے قول وفعل کو جو انھوں نے سنا اور دیکھا ہے اسے روایت کررہے ہیں، تو صحابی کے ذکر کے بعد جو قول ذکر کیا جاتا ہے، یہی وہ کلام ہے جس پر پہنچ کر سند ختم ہوجاتی ہے، اور یہی وہ کلام مقصود ہے جس کو اصطلاح میں متن کہا جاتا ہے۔

اس جگہ یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ محدثین کے اقوال اس بارے میں مختلف ہیں کہ متن

حدیث کی ابتدار صحابی کے قول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی ہے، یا آنحضرت ﷺ کے مقولہ سے مثلاً قال ابوھریرہ: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لایدخل الجنة مَن لایؤمن جارُہ بوائقه" میں متن کی ابتدار قال ابوہریرہ سے ہورہی ہے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لایدخل" سے، مصنف کے نزدیک مختار یہی آخری قول ہے اسی لئے لفظ "غایة" کو متن کی تعریف میں زیادہ کیا ہے، پھر غایة کی ماموصولہ کی جانب اضافت "خاتمُ فضةٍ" کی اضافت کی طرح اضافت بیانیہ ہے لہٰذا جس طرح خاتم اور فضہ شئی واحد ہیں اسی طرح غایة اور کلام شئی واحد ہیں"، فافہم۔

مثال المرفوع من القول صريحاً: انْ يقول الصحابى: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا. او حدثنا رسول الله صلى الله غليه وسلم بكذا او يقول هو او غيرُه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه قال كذا و نحو ذلك.

ومثال المرفوع من الفعل صريحاً: اَن يقولَ الصحابى: وأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل كذا، او يقولَ هو او غيرُه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل كذا.

ومثال المرفوع من التقرير تصريحاً: اَن يقول الصحابى: فعلتُ بحضرة النبيّ صلى الله عليه وسلم كذا، او يقولَ هو او غيره: فَعَلَ فلانٌ بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم كذا، ولا يذكر انكاره لذلك.

ترجمہ: (الف) مرفوع قولی صریحی کی مثال صحابی کا کہنا ہے کہ میں نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح کہتے ہوئے، یا ہم سے آنحضرت ﷺ نے یوں حدیث بیان کی یا صحابی ہی یا غیر صحابی (مثلاً تابعی) کا یہ کہنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا، یا رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ آپؐ نے یہ فرمایا یا اسی جیسے (دیگر الفاظ)

(ب) مرفوع فعلی صریحی کی مثال صحابی کا یہ کہنا ہے کہ میں نے دیکھا رسول اللہ ﷺ کو کہ یوں کیا، یا صحابی خود یا غیر صحابی کا یہ کہنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایسا کرتے تھے۔

(ج) مرفوع تقریری صریحی کی مثال صحابی کا یہ بیان کرنا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے حضور میں یوں کیا، یا فلاں صحابی نے آنحضرت ﷺ کی موجودگی میں یہ کیا اور صحابی (یا

غیر صحابی) اس فعل پر آنحضرت ﷺ کا انکار ذکر نہ کریں۔

ومثال المرفوع من القول حكمًا لا تصريحاً: ما يقول الصحابي - الذی لم يَاخُذْ عن الاسرائيليات - مالا مَجالَ لاجتهاد فيه، ولا تَعَلُّقَ ببيانِ لُغَةٍ، او شرحِ غريبٍ، كَالْاِخْبار عن الامور الماضية من بدء الخَلْقِ واَخْبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام، اوالآتية كالمَلاحِم والفِتَن واحوالِ يوم القيامة.

وكذا الإخبَارُ عمّا يحصل بفعله ثوابٌ مخصوص او عقاب مخصوص.

وانّما كان له حكمُ المرفوع: لاَنَّ اِخبارَه بذلك يقتضى مُخْبِرًا له، وما لا مجالَ للاجتهاد فيه يَقْتَضِى مُوَقِّفًا للقائل به، ولا مُوَقِّفَ للصحابة الا النبى صلى الله عليه وسلم، او بعض مَن يُخْبِر عن الكُتُب القديمة، فلهذا وقع الإحتِرازُ عن القسم الثانى. واذا كان كذلك فله حكم ما لو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو مرفوع سواء كان مِمّا سمعه منه او عنه بواسطة.

ومثال المرفوع من الفعل حكماً: اَن يفعلَ الصحابى مالا مجال للاجتهاد فيه فَيُنَزَّلُ على ان ذلك عنده عن النبى صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعى رحمه الله تعالىٰ فى صلاة عَلِى كرّم الله وجهه فى الكسوف: فى كل ركعة اكثر من ركوعين.

ومثال المرفوع من التقرير حكمًا: اَن يُخْبِرَ الصحابى انّهم كانوا يفعلون فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم كذا، فإنّه يكون له حكم المرفوع من جِهة ان الظاهِرَ اطلاعُه صلى الله عليه وسلم على ذلك لِتَوَفُّر دواعيهم على سؤاله عن امور دينهم، ولِاَنّ ذلك الزمانَ زمانُ نزول الوحى، فلا يقع من الصحابة فعلُ شىء، ويستمرّون عليه اِلّا وهو غير ممنوع الفِعْل.

وقد اِسْتَدلَّ جابرٌ و ابوسعيد رضى الله عنهما على جواز العَزْلِ بانّهم كانوا يفعلونه والقرآنُ يَنْزِلُ، ولو كان مِمّا يُنْهٰى عنه لَنَهٰى عنه القرآنُ.

ترجمہ: اور مرفوع قولی حکمی غیر صریحی (لا تصریحاً، حکماً کی تاکید ہے) کی مثال (یہ ہے کہ) ایسے صحابی جنھوں نے اسرائیلیات سے (علم) اخذ نہیں کیا ہے کہیں ایسی بات جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کا تعلق لغت کے بیان یا غریب کی تفسیر سے ہے، جیسے

زمانہ گذشتہ کی باتیں یعنی ابتدائے خلق اور حضرات انبیاء صلوات اللہ علی نبینا وعلیہم کے واقعات کی خبر دینا، یا آئندہ آنے والے امور جیسے خونریز جنگوں، مصیبتوں اور روز قیامت کے احوال کی خبر دینا، اور اسی طرح ایسے کاموں کی خبر دینا جس کے کرنے سے مخصوص ثواب یا مخصوص سزا حاصل ہوتی ہے (کیونکہ جزا وسزا کی تحدید کا علم صرف وحی سے ہی ہوتا ہے)

اور یہ مذکورہ امور حدیث مرفوع کے حکم میں محض اس لئے ہیں کہ صحابی کا ان کی خبر دینا اس بات کا طالب ہے کہ صحابی کو (ان باتوں کی) کوئی خبر دینے والا ہے اور جس بات میں اجتہاد وقیاس کی گنجائش نہیں ہے (صحابی کا اس بات کی خبر دینا) چاہتا ہے کہ اس بات کے کہنے والے کو کوئی (اس کی) اطلاع دینے والا ہے، اور صحابہ کو اطلاع دینے والے نبی ﷺ ہی ہیں، یا بعض وہ حضرات ہیں جو قدیم اسرائیلی کتابوں (تورات وانجیل) سے خبر دیتے ہیں (جیسے عبداللہ بن سلام، عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما وغیرہ) اسی وجہ سے "الذی لم یاخذ عن الاسرائیلیات" کی قید سے) قسم ثانی سے احتراز واقع ہوا ہے، تو جب معاملہ اس مذکور کی طرح ہو (یعنی وہ شرط جو صحابی میں ذکر کی گئی ہے پائی جائے تو) صحابی کا یہ قول (موقوف) حکم میں ان کے اس قول کے ہوگا جس میں انھوں نے قال رسول اللہ ﷺ کہا ہے، لہٰذا یہ حکما مرفوع ہے، خواہ یہ انھی احادیث میں سے ہو جس کو صحابی نے (خود) آنحضرت ﷺ سے سنی ہے، یا (وہ ایسی حدیث ہو جس کو) آنحضرت ﷺ سے بالواسطہ سنی ہے۔

اور مرفوع فعلی حکمی کی مثال (یہ ہے کہ) صحابی ایسا کام کریں جس میں اجتہاد وقیاس کی گنجائش نہیں ہے تو (صحابی پر حسن ظن رکھتے ہوئے) اس پر محمول کیا جائیگا کہ یہ فعل صحابی کے نزدیک آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے، (یعنی انھوں نے اسے آنحضرت ﷺ سے اخذ کیا ہے) جیسا کہ امام شافعی نے کہا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نماز کسوف کے بارے میں (کہ ان کی اس نماز کی) ہر رکعت میں دو سے زائد رکوع تھے (یعنی امام شافعیؒ نے حضرت علی کی اس نماز کو حدیث مرفوع پر محمول کیا ہے)

اور مرفوع تقریری حکمی کی مثال صحابی کا یہ خبر دینا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ایسا کرتے تھے، (صحابہ کی اس خبر کے لئے مرفوع کا حکم اس اعتبار سے ہے کہ آنحضرت ﷺ کا ان کے اس پر مطلع ہونا ظاہر ہے، کیونکہ اپنے دینی معاملات میں آنحضرت ﷺ سے سوال کرنے کے اسباب صحابہ کے یہاں بہت تھے، اور اس لئے (بھی) یہ زمانہ نزول وحی کا زمانہ تھا لہٰذا عام صحابہ

سے کسی چیز کے فعل کا وقوع، اور اس پر ان کا استمرار و دوام نہیں ہوسکتا مگر اسی حال میں کہ وہ فعل غیر ممنوع ہوگا۔ چنانچہ حضرت جابر اور ابو سعید رضی اللہ عنہما نے عزل کے جواز پر یوں استدلال کیا ہے کہ صحابہ عزل کرتے تھے بایں حال کہ قرآن نازل ہو رہا تھا، اور اگر یہ فعل ممنوع کاموں میں سے ہوتا تو قرآن اس سے منع کر دیتا۔

توضیح: حدیث کی ایک تقسیم جو سندوں کے تعدد کے اعتبار سے تھی ابتدائے کتاب میں اس کا بیان گذر چکا ہے، اس اعتبار سے حدیث کی بنیادی دو قسمیں بیان کی تھیں یعنی متواتر، اور احاد پھر احاد کی ذیلی تین قسمیں ذکر کی تھیں مشہور، عزیز، غریب، یہاں سے حدیث کی تقسیم انتہائے سند کے اعتبار سے کر رہے ہیں جو تین قسموں پر مشتمل ہے۔ مرفوع، موقوف، مقطوع۔ پھر مرفوع کی اولاً دو قسمیں ہیں: تصریحی، یعنی جس میں آنحضرت ﷺ کا قول، فعل، یا تقریر صراحتاً مذکور ہو، اور حکمی جس میں آپ ﷺ کا قول، فعل، تقریر حکماً منقول ہو، اس طرح حدیث مرفوع کی کل چھ قسمیں ہو جاتی ہیں جیسا کہ کتاب کی عبارت اور اس کے ترجمہ سے ظاہر ہے۔

"مايقول الصحابى الذى لم ياخذ عن الاسرائيليات مالامجال لاجتهاد فيه الخ" یعنی وہ صحابی جنھوں نے اسرائیلی کتابوں (تورات وانجیل) یا اسرائیلی علماء سے اخذ خبر نہیں کیا ہے، ایسی حدیث بیان کریں جس میں اجتہاد و رائے کی گنجائش نہیں ہے، تو یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

"لم ياخذ عن الاسرائيليات" کی قید سے ان صحابہ سے احتراز کیا ہے جو اسرائیلیات سے بھی اخبار نقل کیا کرتے تھے، جیسے عبداللہ بن سلام وغیرہ علمائے اہل کتاب جو مسلمان ہو گئے تھے، اور جیسے عبداللہ بن عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہم) جن کو جنگ یرموک کے موقع پر اہل کتاب کی بہت سی کتابیں ہاتھ لگ گئی تھیں اور ان کتابوں سے وہ بسا اوقات امور غیبیہ وغیرہ بیان کیا کرتے تھے، ایسے صحابی کوئی خبر ذکر کریں گے تو اس کے بارے میں یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ یہ خبر انھیں اسرائیلی ذرائع سے معلوم ہوئی ہوں گی، لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کی بیان کردہ خبر حدیث مرفوع کے حکم میں نہیں ہوسکتی۔

"لا مجال للاجتهاد فيه" یہ دوسری قید ہے اس کے ذریعہ صحابی کے اس قول سے احتراز کیا ہے جس میں قیاس و رائے کی گنجائش ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ صحابی کی یہ خبر آنحضرت ﷺ سے مسموع و ماخوذ نہ ہو بلکہ ان کے اجتہاد و قیاس پر مبنی ہو، لہٰذا اس احتمال کے

ہوتے ہوئے اسے حدیث مرفوع پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے، ان دونوں قیدوں سے جب یہ دونوں احتمال ختم ہوگئے تو یہ متعین ہوگیا کہ صحابی کو یہ بات آنحضرت ﷺ ہی سے معلوم ہوئی ہے تو اب اسے بلاتردد حدیث مرفوع پر محمول کیا جائیگا۔

"الذی لم یاخذ من الاسرائیلیات" "الصحابی" کی صفت ہے اور محلا مرفوع ہے، اور "لا مجال للاجتھاد" محلا منصوب ہے، کیونکہ "مایقول" کا مفعول ہے "فلا یقع من الصحابة مثل شیء ویستمرون علیه" یعنی جس کام کو عام طور پر صحابہ استمرار اور ہمیشگی کے ساتھ آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں کیا کرتے تھے تو ظاہر یہی ہے کہ آپ ﷺ ان کے اس کام سے باخبر تھے تو اگر یہ کام جائز نہ ہوتا تو لازمی طور پر صحابہ کو اس کے کرنے سے آپ ﷺ منع فرمادیتے، "ویستمرون علیه" کے الفاظ سے اس بات کی جانب اشارہ مقصود ہے کہ اگر کوئی کام صحابی سے اتفاقیہ طور پر ہوگیا تو اس کے بارے میں یہ احتمال ہوگا کہ ہوسکتا ہے آپ کو اس نادر اور اتفاقیہ کام کی اطلاع نہ ہوئی ہو اس لئے اسے مرفوع تقریری حکمی پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح صحابہ سے کوئی فعل ایسی جگہ واقع ہو جس پر آپ غالب احوال میں مطلع نہ ہوں تو وہ بھی مرفوع تقریری نہیں ہوگا، جیسے عمرو بن ابی سلمہ جو نابالغ بچے تھے کہ اقتدار میں نماز پڑھنا۔

ویلتحق بقولی "حکمًا" ماورد بصیغة الکنایة فی موضع الصِیَغ الصریحة بالنسبة علیه الصلوٰة والسلام، کقول التابعی عن الصحابی "یرفع الحدیث، او یرویه، او یَنمِیه، او روایةً، او یَبْلُغ به، او رواه"

وقد یَقْتَصِرون علی القول مع حذف القائل، ویُرِیدون به النبیَّ صلی الله علیه وسلم، کقول ابنِ سِیْرِین عن ابی هریرة، قال: قال: "تُقاتِلُون قوماً... الحدیثَ" وفی کلام الخطیب انه اصطلاح خاص باهل البصرة.

ومن الصِیَغ المحُتَمِلة قول الصحابی: من السنة کذا، فالاکثرُ انَّ ذلك مرفوع، ونَقَلَ ابنُ عبدالبر فیه الاتفاقَ، قال: واذا قالها غیر الصحابی فکذالك مالم یُضِفْها الی صاحبها، کسنة العُمَرَینِ، ففی نَقْل الاتفاق نظر، فعنِ الشافعی فی اصل المسئلة قولان، وذهب الی انَّه غیرُ مرفوع ابوبکر الصَّیرَفِیّ من الشافعِیّة، وابوبکر الرازِیّ من الحنفیّة، وابنُ حَزم من اهل الظاهر، واحْتَجُّوا بِانّ السنة تتردد بین النبی صلی الله علیه وسلم وبین غیره.

واُجِيبُوا: بِاَنّ احتمال ارادة غير النبيّ صلى الله عليه وسلم بعيدٌ، لما رَوَى البخارى فى "صحيحه" فى حديث ابن شِهَاب عن سالم بن عبدالله بن عمر عن ابيه فى قِصَّتِهِ مع الحجّاج حيث قال له: "اِن كنتَ تُرِيد السنةَ فَهَجِّرْ بالصلاة" قال ابن شِهاب: فقلت لِسَالِم: اَفَعَلَه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: "وهل يَعْنُونَ بذلك الا سنته ﷺ؟!"

فنقَلَ سالمٌ – وهو احد الفقهاءِ السبعة من اهل المدينة، واحد الحفاظ من التابعين – عن الصحابة انّهم اذا اطلقوا السنةَ لايُرِيدون بذلك اِلّا سنة النبيّ صلى الله عليه وسم.

واَمّا قولُ بعضِهم: اِن كان مرفوعًا فلِمَ لايقولون فيه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فجوابُه: اَنّهم تركوا الجزم بذلك، تورعاً واحتياطاً.

ومن هذا قول ابى قِلاَبَة عن انس "من السنة اذا تَزَوَّجَ البِكْرَ على الثَّيب اقام عندها سبعًا" اخرجاه فى الصحيح. قال ابوقِلابة "لوشئتُ لقلتُ: اِنّ انساً رفعه الى النبى عليه الصلاة والسلام" اى لو قلتُ لم اَكذِبْ؛ لاَنّ قوله: "من السنة" هذا معناه، لٰكِنْ ايرادُه بالصيغة التى ذكرها الصحابى اولىٰ.

ترجمہ: اور (متن میں واقع) میرے قول "حکماً" سے لاحق اور وابستہ ہوگی وہ حدیث جو کنائی الفاظ سے وارد ہو ان الفاظ کی جگہ میں جو آنحضرت ﷺ کی جانب نسبت کرنے میں صریح ہیں، جیسے تابعی کا قول صحابی سے روایت کرتے ہوئے "یرفع الحدیث" صحابی حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں "او یرویه" یا صحابی حدیث کی روایت کرتے ہیں، "او ینمیه" یا صحابی حدیث کو منسوب کرتے ہیں، "او روایةً" یا صحابی حدیث کو روایتاً بیان کرتے ہیں، "او یبلغ به" یا صحابی حدیث کو پہنچاتے ہیں، "او رواه" یا صحابی نے حدیث کی روایت کی ہے۔ اور کبھی (محدثین بغرض اختصار) قائل کے حذف کے وقت قول (کے ذکر) پر انحصار کرتے ہیں اور قائل محذوف سے آنحضرت ﷺ کی ذات مراد لیتے ہیں، جیسے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے ابن سیرین کا قول قال: قال: "تقاتلون قوماً... الحدیث" اس

ـ "وهل یعنون" بخاری میں حدیث کا لفظ یتبعون ہے، فتح الباری ۵۱۳/۲، البتہ فتح الباری ۳۱۴/۹ میں حافظ نے یتّبعون کی شرح یعنون سے کی ہے، فتنبّہ

مثال میں دوسرے "قال" کے فاعل کو حذف کر کے صرف قول یعنی حدیث ذکر کی گئی ہے) اور
حافظ خطیب بغدادی کے کلام میں ہے کہ یہ (یعنی قائل کو حذف کر کے صرف قول کا ذکر کرنا) خاص
اہل بصرہ کی اصطلاح ہے۔

اور ان الفاظ میں جو مرفوع ہونے کا احتمال رکھتے ہیں صحابی کا قول "من السنة كذا"
ہے (جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے "من السنة وضع الكف على الكف فى
الصلاة تحت السرة") تو اکثر محدثین وعلماء (کے نزدیک) یہ (حکماً) مرفوع ہے، اور حافظ
ابن عبدالبر نے (صحابی کے اس قول مذکور کے حکماً مرفوع ہونے کے) بارے میں اتفاق واجماع
نقل کیا ہے، اور حافظ ابن عبدالبر نے (یہ بھی) کہا ہے کہ جب "من السنة" غیر صحابی (مثلاً
تابعی) نے کہا تو وہ بھی حکماً مرفوع کے ہوگا جبکہ سنت کو اس کے کرنے والے کی جانب منسوب نہ کیا
ہو جیسے "سنة العمرين" نہ کہا ہو، اس اتفاق واجماع کے نقل میں اشکال ہے (کیونکہ اس مسئلہ
میں اختلاف پایا جاتا ہے) چنانچہ امام شافعیؒ سے اصل مسئلہ میں دو قول مروی ہے (ان کے قول
قدیم میں ہے کہ یہ لفظ جب صحابی یا تابعی سے صادر ہو تو وہ مرفوع ہوگا، پھر اس قول سے رجوع
کرلیا اور مذہب جدید میں فرمایا کہ یہ مرفوع نہیں ہوگا) اور شوافع میں ابوبکر صیرفی، واحناف میں
ابوبکر جصّاص رازی، اور اہل ظاہر میں ابن حزم اس طرف گئے ہیں کہ یہ مرفوع نہیں ہے، (اپنے
مسلک پر) ان لوگوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ لفظ سنت (بمعنی طریقہ) رسول اللہ ﷺ (کی
سنت) اور آپ کے علاوہ دوسرے (مثلاً خلفاء راشدین کی سنت کے) درمیان متردد ہے (یعنی یہ
احتمال ہے کہ لفظ سنت سے سنت رسول مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ غیر رسول کی سنت مراد ہو
جیسا کہ آنحضرت ﷺ کی حدیث "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين"
سے ظاہر ہے، تو اس تردد کے ہوتے ہوئے اسے جزم ویقین کے ساتھ مرفوع کیسے کہا جا سکتا ہے)

(جمہور کی طرف سے ان کے استدلال کا یہ) جواب دیا گیا ہے کہ (صحابی کے اس قول
سے) غیر نبی کی سنت مراد لینا بعید ہے (کیونکہ صحابہ کا ظاہر حال یہی ہے، کہ وہ سنت سے سنت
رسول ﷺ ہی مراد لیتے ہیں کیونکہ اس لفظ کے ذکر سے انکا مقصد حکم شرعی کا بیان کرنا ہوتا ہے، اور
اس بات کا شاہد بخاری میں مذکور سالم بن عبداللہ بن عمر کا واقعہ ہے جسے مصنف ذکر کر رہے ہیں)

اور تحقیق کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے ابن شہاب زہری عن سالم بن عبداللہ
بن عمر عن ابیہ (کی سند سے مروی) حدیث میں حجاج بن یوسف ثقفی کے ساتھ سالم بن عبداللہ کے

قصہ میں ہے کہ اس وقت سالم نے حجاج سے کہا تھا "اِن ترید السنة فهجّر بالصلاة" اگر تو سنت (پر عمل کا) ارادہ رکھتا ہے تو (یوم عرفہ میں) نماز کو اول وقت میں ادا کر، ابن شہاب کا بیان ہے کہ میں نے سالم سے دریافت کیا، کیا رسول اللہ ﷺ نے (عرفہ میں) اول وقت میں نماز ادا فرمائی تھی؟ تو سالم نے جواب دیا حضرات صحابہ سنت سے سنت رسول اللہ ﷺ ہی مراد لیتے ہیں، تو سالم جو اہل مدینہ کے فقہائے سبعہ اور حفاظ تابعین کے ایک فرد ہیں صحابہ کے متعلق نقل کیا کہ یہ حضرات جب سنت کا لفظ بولتے تھے تو اس سے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی کی سنت مراد لیتے تھے۔

رہا بعض علماء (یعنی ابن حزم) کا یہ اشکال (کہ وہ حدیث جس کی تعبیر لفظ سنت سے کی گئی ہے) اگر یہ مرفوع ہے تو یہ حضرات اس میں (جزم کے ساتھ) قال رسول اللہ ﷺ کیوں نہیں کہتے ہیں (یعنی اگر یہ مرفوع ہوتی تو جزم و یقین کے ساتھ اس کا مرفوع ہونا بیان کرتے) تو اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے بربنائے احتیاط و تقویٰ جزم و یقین (سے بیان کرنے) کو ترک کر دیا ہے، اور اسی (احتیاط کے قبیل) سے ابو قلابہ (تابعی) کا قول ہے، حضرت انس سے مروی حدیث "من السنة اذا تزوّج البکرَ علی الثّیب اقام عندها سبعًا" میں جس کی تخریج شیخین نے اپنی اپنی صحیح میں کی ہے، ابو قلابہ نے کہا اگر میں چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ انس رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مرفوعاً روایت کی ہے یعنی اگر میں یہ کہتا تو جھوٹ نہ کہتا کیونکہ حضرت انس کا قول "من السنة" مرفوع ہی کے معنی میں ہے۔ لیکن حدیث کو ان الفاظ سے نقل کرنا جن کو صحابی نے ذکر کیا ہے اولیٰ اور بہتر ہے۔

توضیح: "وفی کلام الخطیب انه اصطلاح خاص لاهل البصرة" چنانچہ خطیب بغدادی الکفایہ میں حماد بن زید عن ایوب عن محمد عن ابی ہریرہ کی سند سے حدیث "قال قال الملائکة تصلی علی احدکم ما دام فی مصلاه" ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قال موسی (بن هارون) اذا قال حماد بن زید والبصریون قال قال فهو مرفوع، جب حماد بن زید اور دیگر اہل بصرہ قال قال کہیں تو وہ مرفوع ہوگی (یعنی قال کے تکرار اور دوسرے قال کے فاعل کو حذف کر کے قول کا ذکر کیا جائے تو صرف اہل بصرہ کی اصطلاح کے مطابق یہ آنحضرت ﷺ کا قول ہوگا۔ اس کے بعد خطیب لکھتے ہیں کہ موسیٰ بن ہارون الحمال کا اثبات ابن سیرین کے اس قول سے ہوتا ہے "کل شیء حدیث عن ابی هریرة فهو مرفوع" اور موسیٰ کے اس قول کے مطابق غیر اہل بصرہ اگر اس مذکورہ صورت سے کوئی حدیث

ذکر کریں تو وہ مرفوع نہیں شمار ہوگی۔

"ونقل ابن البر فيه الاتفاق" یعنی جب صحابی "من السنة كذا" کالفظ استعمال کریں تو حافظ ابن عبدالبر کی نقل کے مطابق اس کے مرفوع ہونے پر محدثین وفقہا کا اجماع ہے، جبکہ امام بیہقی اور ان کے شیخ امام حاکم نے اس اتفاق واجماع کو محدثین کے ساتھ مقید کیا ہے، یعنی صرف محدثین کا اس کے مرفوع ہونے میں اتفاق ہے چنانچہ امام حاکم مستدرک میں لکھتے ہیں "اجمعوا علی ان قول الصحابی من السنة كذا حديث مسند" محدثین کا اس پر اجماع ہے کہ صحابی کا قول من السنة كذا حدیث مرفوع ہے۔ مصنف نے ان اقوال کو "ففی نقل الاتفاق نظر" کہہ کر رد کر دیا ہے "فی قصته مع الحجاج الخ" حجاج سے مراد حجاج بن یوسف ثقفی ہے جو عبدالملک بن مروان کی جانب سے امیر الامراء کے منصب پر فائز تھا، اس کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے اپنے دربار میں ایک لاکھ بیس ہزار سلف صالحین کو قتل کیا ہے ان کے علاوہ دوران جنگ جن کو قتل کیا ہے ان کی تعداد تو بیشمار ہے، اسی بنا پر اس امت میں سب سے بڑا ظالم شمار ہوتا ہے۔

"هو احد الفقهاء السبعة" وہ سات فقہار جن کے اقوال وفتاویٰ پر پورے اہل مدینہ کاربند تھے حتیٰ کہ مدینہ کے قاضی کسی مسئلہ میں فیصلہ صادر کرنے سے پہلے ان کی رائے معلوم کیا کرتے تھے پھر ان کی رائے کے مطابق فیصلہ اور اس کا نفاذ کرتے تھے۔ ان کے اسمار حسب ذیل ہیں: (۱) خارجہ بن زید بن ثابت انصاری، (۲) قاسم بن محمد بن ابوبکر الصدیق، (۳) عروۃ بن زبیر بن العوام، (۴) سلیمان بن یسار ہلالی مولیٰ ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا، (۵) عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، (٦) سعید بن المسیب مخزومی۔ ساتویں کی تعیین میں اختلاف ہے، اکثر اہل حجاز کے نزدیک ساتویں ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں، اور عبداللہ بن مبارک کہتے ہیں کہ یہ سالم بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم ہیں اسی قول کے لحاظ سے مصنف نے اس موقع پر انھیں احد فقہائے سبعہ کہا ہے، اور ابوالزناد کے نزدیک یہ ساتویں ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث قرشی ہیں۔ شیخ محمد بن یوسف حلبی حنفی المتوفی ۶۱۴ھ نے ان کے ناموں کو یوں نظم کیا ہے۔

الا كل مـــن لا يتقـــدى بائمـه — فقسمته ضيزى عن الحق خارجه

فخـذهم عبيد الله، عروة، قاسم — سعيد، ابوبكر، سليمان، خارجه

انھوں نے اس نظم میں ابوالزناد کے قول کے مطابق ابوبکر بن عبدالرحمٰن کو فقہائے سبعہ میں

رکھا ہے، یہ ساتوں فقہاء سوائے سلیمان بن یسار کے صحابی زادے ہیں اور حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں لکھا ہے کہ کہا جاتا ہے کہ ان فقہائے سبعہ کے ناموں کو لکھ کر غلہ وغیرہ میں رکھ دیا جائے تو اس میں برکت ہوتی ہے اور سرسری وگھن لگنے سے وہ محفوظ رہتا ہے۔

ومن ذلك قول الصحابی: اُمِرْنا بکذا، او نُهِینا عن كذا. فالخلافُ فیه كالخلاف فی الذی قَبْلَه؛ لِاَنَّ مطلقَ ذلك ینصرف بظاهره الی مَن له الامرُ والنهیُ، وهو الرسول صلی اللّٰه علیه وسلم. وخَالَفَ فی ذلك طائفةٌ، وتَمَسَّكُوا باحتمال اَن یكون المرادُ غیرَه، كأمرِ القرآن، اوالاجماعِ، او بعضِ الخلفاء، او الاستنباط، واُجِیبُوا: باَنَّ الاصلَ وهو الاولُ، وما عداه محتملٌ، لكنَّه بالنسبة الیه مرجوحٌ.

وایضاً فَمَنْ كان فی طاعة رئیس اذا قال: اُمِرْتُ، لایُفْهَمُ عنه اَنَّ آمِرَه لیس الا رئیسه. واَمّا قولُ مَنْ یقولُ: یحتملُ اَنْ یَظُنَّ ما لیس بأَمرٍ اَمرًا، فلا اِختصاص له بهذه المسئلة، بل هو مذكور فیما لو صَرَّح فقال: اَمَرَنا رسولُ اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بكذا، وهو احتمالٌ ضعیفٌ، لِاَنَّ الصحابی عدلٌ، عارف باللسان، فلا یُطْلِقُ ذلك اِلّا بعد التحقیق.

ومِن ذلك قوله: "كنا نفعل كذا" فله حكم الرفع ایضاً، كما تقدم. ومن ذلك اَن یَحْكُمَ الصحابی علی فعل من الافعال بِاَنّه طاعةٌ للّٰه او لرسوله،او معصیة، كقولِ عَمّار: "مَن صَامَ الیومَ الذی یُشَكُّ فیه، فقد عَصَی ابا القاسم صلی اللّٰه علیه وسلم فلهذا حكمُ الرفع ایضاً؛ لِاَنّ الظاهر اَنَّ ذلك مما تَلَقَّاه عنه صلی اللّٰه علیه وسلم.

ترجمہ: اور اسی قبیل سے (یعنی رفع وقف کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں) صحابی کا قول "اُمِرْنَا بكذا، او نُهِینَا عن كذا" ہے، اور اس میں اختلاف اس لفظ میں اختلاف کی طرح ہے جو اس سے پہلے ہے (یعنی جس طرح صحابی کے قول من السنۃ کے مرفوع یا موقوف ہونے میں اختلاف ہے اسی طرح کا اختلاف اُمِرنا ونُهِینا میں بھی ہے) کہ بعض علماء کے برخلاف جمہور کے نزدیک صحابی کے یہ الفاظ حکماً مرفوع ہیں) کیونکہ مطلق امر ونہی بظاہر اس ذات کی طرح راجع ہوتے ہیں جس کو حکم دینے اور منع کرنے کا اختیار ہوتا ہے (اور یہ صاحب اختیار) رسول خدا

ﷺ ہیں، اور اس مسئلہ میں ایک جماعت نے (جمہور سے) اختلاف کیا ہے، اور (اپنے قول پر)
استدلال بایں احتمال کیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ (امرونا ہی) سے مراد مجازاً رسول اللہ کے علاوہ (کوئی
اور) ہو جیسے قرآن، یا اجماع، یا بعض خلفاء، یا اجتہاد کا حکم، (بھی لفظ اُمِرنا سے مراد ہوسکتا ہے تو
اس احتمال کے ہوتے ہوئے اسے مرفوع کیونکر مانا جائیگا) ان کا جواب دیا گیا ہے کہ (قول صحابی
میں) اصل اول (یعنی امر رسول اللہ ﷺ) ہی ہے (کیونکہ یہ حقیقت ہے) اور رسول اللہ ﷺ کے
علاوہ کے امر و نہی کا بطور مجاز کے مراد ہونا (ایک امر) محتمل ہے لیکن اصل اول کی بہ نسبت مرجوح
ہے (لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا) علاوہ ازیں جو شخص کسی رئیس و امیر کے تحت اطاعت کرتا ہے جب
وہ اُمِرتُ یعنی ہمیں حکم دیا گیا کہتا ہے تو اس کے قول سے نہیں سمجھا جاتا ہے مگر یہ کہ اس کا آمر اور
حکم دینے والا اس کا امیر ہی ہے۔

رہا ان لوگوں کا قول جو کہتے ہیں کہ یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ صحابی نے اس بات کو جو (فی
الواقع) امر نہیں تھی امر سمجھ لیا ہو (اور اپنی اس فہم کے مطابق اُمرنا کہہ دیا ہو) تو یہ احتمال اُمِرنا
(بصیغہ مجہول) کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ یہ احتمال اس صورت میں بھی ذکر کیا جاسکتا ہے جس
میں صحابی نے صراحت کردی ہے (اور بصیغہ معروف) اَمَرنا رسول الله بكذا کہا ہے
(جیسا کہ داؤد ظاہری اور بعض متکلمین نے اسی احتمال کی بنار پر صحابی کے قول اَمَرنا رسول الله
کو حجت ماننے سے انکار کردیا ہے) اور یہ احتمال انتہائی ضعیف ہے، کیونکہ صحابی عادل ہیں (ان کی
عدالت ترک احتیاط سے مانع ہوگی) زبان عربی کے عارف و عالم ہیں (ان کی یہ معرفت فہم کی
غلطی سے مانع ہوگی) لہٰذا صحابی تحقیق کے بعد ہی (آنحضرت ﷺ کے فرمان کو) امر و نہی سے تعبیر
کریں گے۔

اور اسی قبیل سے صحابی کا قول "كنّا نفعل كذا" بھی ہے (یعنی آنحضرت ﷺ کے
مبارک زمانہ کی جانب نسبت کئے بغیر صحابی کہیں صحابہ ایسا کیا کرتے تھے) تو اس کے لئے بھی رفع
کا حکم ہے آگے مذکور صیغوں کی طرح (البتہ اس کا درجہ "كنّا نفعل فی عهد النبی صلی الله
علیه وسلم" سے کم ہوگا حسب بیان تلمیذ خود مصنفؒ نے اس کی تصریح کی ہے)
اور اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ کسی خاص فعل پر صحابی فرمائیں "انه طاعة لله ورسوله
او معصیة" جیسے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کا یہ قول "مَن صام الیوم الذی یُشَكّ فیه فقد
عصی ابا القاسم صلی الله علیه وسلم" جس نے روزہ رکھا اس دن میں جس کے بارے

میں شک کیا جارہا ہے (کہ یہ شعبان سے ہے یا رمضان سے) تو اس نے رسول اللہ ﷺ کی نافرمانی کی، تو اس کے لئے بھی مرفوع کا حکم ہے، اس لئے کہ بظاہر یہ ان باتوں میں سے ہے جسے صحابی نے آنحضرت ﷺ سے اخذ کیا ہے۔

توضیح: ومِن ذلك قوله "كنّا نفعل كذا" یعنی صحابی کے قول كنّا نفعل، او نقول، او نرى كذا وغیرہ بھی صحابی کے قول "من السنة كذا" اور "اُمِرنا بكذا" و "نُهينا عن كذا" ہی کے حکم میں ہے، اور "من السنة كذا" و "اُمُرنا بكذا" وغیرہ کے مرفوع ہونے میں جو اختلاف ہے وہی اختلاف "كنا نفعل كذا" میں بھی ہے۔

ذیل میں صحابی کے اس طرح کے اقوال وافعال کے سلسلے میں علماء کے اقوال کی تفصیلات نقل کی جارہی ہیں:

۱- صحابی کے اس قول میں اگر یہ تصریح ہو کہ آنحضرت ﷺ ان کے مذکورہ قول وفعل سے واقف تھے تو اس کے مرفوع ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جیسے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول "كُنّا نقول – و رسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ – افضل هذه الامة بعد نبيّها ابوبكر، و عمر، وعثمان ويسمع ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره" (رواه الطبرانی فی الكبير) ہم صحابہ اللہ کے رسول ﷺ کی حیات میں کہا کرتے تھے کہ اس امت میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد افضل وبزرگ تر ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور عثمان غنی ہیں اور رسول خدا ﷺ اس بات کو سنتے تھے اور اس پر انکار نہیں فرماتے تھے۔"

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول لفظاً اگرچہ موقوف ہے لیکن اس کے مرفوع ہونے پر علماء کا اتفاق واجماع ہے کیونکہ اس میں آنحضرت ﷺ کے سننے کی صراحت موجود ہے، لہٰذا یہ مرفوع تقریری کے قبیل سے ہے۔

۲- صحابی کا یہ قول وفعل اگر آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک کی جانب منسوب ہے- جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ قول "كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم" (رواه الشيخان) تو جمہور محدثین اور علماء فقہ واصول کے نزدیک یہ مرفوع کے حکم میں ہے، امام حاکم نے "علوم الحدیث" میں اور حافظ خطیب بغدادی نے "الکفایۃ" میں اس کی تصریح کی ہے، اور حافظ ابن الصلاح نے "مقدمہ" میں جمہور کے اس قول کو معتمد علیہ کہا ہے، جبکہ علماء کا ایک طبقہ اس کے موقوف ہونے کا قائل ہے، حافظ ابوبکر اسماعیلی، اور امام ابوالحسن کرخی حنفی اس طبقہ

میں شامل ہیں۔

۳۔صحابی اپنے اس قول کی اضافت عہد نبوت علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی جانب نہ کریں بلکہ مطلقاً "کنّا نفعل، او نقول" فرمائیں جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ قول "کنّا اذا صَعِدنا کبّرنا و اذا هَبَطنا سبَّحنا" (رواہ البخاری فی صحیحہ)

صحابی کے اس قول غیر مضاف کے متعلق شیخ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ جمہور محدثین اور اصحاب فقہ واصول اسے موقوف کہتے ہیں، حافظ خطیب نے بھی الکفایہ میں اسی کو اختیار کیا ہے اوران کی اتباع میں حافظ ابن الصلاح نے مقدمہ میں صحابی کے اس قول غیر مضاف الی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو موقوف ہی مانا ہے، جبکہ امام حاکم نے علوم الحدیث میں اس کے مرفوع ہونے کی صراحت کی ہے، اور علمائے اصول میں سے امام فخر الدین رازی اور آمدی وغیرہ بھی اس کے حکماً مرفوع ہونے کے قائل ہیں، امام نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ معنوی طور پر یہی قول قوی ہے، اور بہت سارے محدثین اور فقہائے شوافع اپنی کتابوں میں صحابی کے اس نوع کے قول کو بطور مرفوع ہی استعمال کرتے ہیں، اور امام بخاری ومسلم نے صحیحین میں اسی قول پر اعتماد کیا ہے، حافظ عراقی اوران کے تلمیذ یعنی حافظ ابن حجر مصنف کتاب نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

۴۔شیخ ابو اسحاق شیرازی، ابن السمعانی وغیرہ نے اس سلسلے میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ صحابی کا یہ قول اگر ایسا ہے جو غالباً مخفی اور پوشیدہ نہیں ہوتا ہے تو مرفوع ہوگا، اگر وہ مخفی افعال میں سے ہے تو موقوف ہوگا، جیسے بعض انصار کا یہ قول "کنا نجامع فنکسل ولا نغتسل" (رواہ الطبرانی فی الکبیر)

اس سلسلے کی مزید تفصیل کے لئے حافظ عراقی کی التقیید والایضاح، حافظ ابن حجر کی النکت اور حافظ سخاوی کی فتح المغیث وغیرہ کی مراجعت کی جائے۔

(او یَنتَهِی غاية الاسناد (الی الصحابی کذالك) ای مثل ما تقدم فی کونِ اللفظ یقتضی التصریحَ بانّ المنقول هو من قول الصحابی، او مِن فعله، او من تقریره، ولا یجِیءُ فیه جمیعُ ما تَقَدَّمَ بل معظَمُه، والشبیه لا تُشتَرَطُ فیه المساواةُ من کل جِهَةٍ.

(الموقوف) ترجمہ: یا آخر سند صحابی تک پہنچ کر ختم ہوجاتی ہے اسی طور پر جو آگے (یعنی مرفوع میں) بیان ہوا کہ متن کا لفظ تقاضا کرتا ہوا اس تصریح کا (اس سند سے) منقول یہ متن صحابی کا قول

ہے، یا ان کا فعل ہے، یا ان کی تقریر ہے۔ (لیکن) موقوف میں گذشتہ تمام قسمیں نہیں آئیں گی بلکہ اس کی اکثر قسمیں (ہی) آئیں گی، اور تشبیہ میں (مشبہ کا مشبہ بہ سے) ہر اعتبار سے برابر ہونا مشروط نہیں ہے (بلکہ صرف وجہ شبہ میں برابری کافی ہے لہٰذا لفظ "کذالک" پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب موقوف ہر اعتبار سے مرفوع کی مانند نہیں ہے تو کس طرح موقوف کو مرفوع کے ساتھ لفظ کذالک سے تشبیہ دی گئی ہے)

توضیح: "او ینتھی غایۃ الاسناد الخ" یعنی حدیث کی آخر سند اگر صحابی پر ختم ہو جائے اور اس سند سے منقول متن صحابی کا قول، یا فعل، یا تقریر ہے تو اصطلاح میں اسے حدیث موقوف کہا جاتا ہے، بشرطیکہ اس میں رفع کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔

"ولا یجیءُ فیه جمیع ما تَقَدَّمَ الخ" یعنی مرفوع کی کل چھ قسمیں "مرفوع قولی صریحی، مرفوع فعلی صریحی، مرفوع تقریری صریحی، مرفوع قولی حکمی، مرفوع فعلی حکمی، مرفوع تقریری حکمی جو اوپر مذکور ہوئی ہیں وہ سب موقوف میں نہیں پائی جاتیں، کیونکہ قولی حکمی، فعلی حکمی اور تقریری حکمی موقوف میں متحقق نہیں ہوتیں، اسی طرح جب تبع تابعی یہ کہیں کہ رفعہ التابعی تو یہ بھی موقوف نہیں بلکہ مرفوع مرسل ہوگی، یونہی اگر تابعی جو اسرائیلیات سے روایت نہیں کرتے اگر امور ماضیہ یا امور آتیہ کے بارے میں کوئی خبر دیں تو یہ بھی موقوف نہیں بلکہ مرفوع مرسل ہوگی، الحاصل موقوف کی کل تین ہی قسمیں ہونگی یعنی قولی صریحی، فعلی صریحی، تقریری صریحی۔ مرفوع کے برخلاف کہ اس کی چھ قسمیں ہیں۔

ولمّا كان هذا المختصرُ شاملاً لجميع انواع علوم الحديث اِستَطردتُ منه الى تعريف الصحابى من هو؟

فقلتُ: (وهو مَنْ لَقِيَ النبيَّ عليه الصلوٰة والسلام، مؤمنًا به وماتَ على الاسلام ولو تَخَلَّلَتْ ردة فى الاصح) والمراد باللقاء ما هو اعمُ من المجالسة، والمماشاة، ووصولُ احدهما الى الآخر، وإنْ لم يكالِمْهُ، ويدخل فيه رؤيةُ احدهما الآخرَ سواءٌ كان ذلك بنفسه او بغيره.

والتعبيرُ باللُّقِيِّ أولى من قول بعضهم "الصحابى مَنْ رَأى النبيَّ صلى الله عليه وسلم" لِاَنَّه يُخرِجُ ابنَ امِ مَكْتُوم، ونحوه مِنَ العُميان، وهم صحابة بلا تردد.

واللُّقِي فى هذا التعريف كالجنس، وقولى "مؤمنًا به" كالفصل يُخرِجُ

مَن حصل اللقاء المذكور لكنْ فى حال كونه كافرًا. وقولى "به" فصلٌ ثانٍ يُخرِج مَن لَقِيَه مؤمنًا لكنْ بغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولكن هل يُخرِج مَن لَقِيَه مؤمنًا بانه سَيُبعَث، ولم يدرك البعثة؟، فيه نظر، وقولى "مات على الاسلام" فصلٌ ثالثٌ يُخرِج من اِرْتَدَّ بعد ان لقيه مؤمنًا به وبين موته على الاسلام، فاِنّ اسمَ الصحبة باقٍ له سواء رجع الى الاسلام فى حياته ام بعد موته، وسواء لقيه ثانياً ام لا. وقولى "فى الاصح" اشارةٌ الى الخلاف فى المسألة، ويدل على رجحان الاول قصةُ الاَشعَث بن قيس، فانه كان ممن ارتدَّ واُتِى به الى ابى بكر الصديق رضى الله عنه اسيرًا فعاد الى الاسلام فقَبِل منه ذلك وزوَّجه اخته، ولم يختلف احدٌ عن ذكره فى الصحابة ولا عن تخريج احاديثه فى المسانيد وغيرها.

(صحابی کی تعریف)

ترجمہ: اور جبکہ یہ مختصر (یعنی نخبۃ الفکر) علوم حدیث کی ساری اقسام کو شامل ہے (جن میں راویانِ حدیث کی معرفت بھی ہے) تو موقوف کی بحث سے (برائے افادۂ مزید) صحابی کی تعریف کی جانب منتقل ہو گیا کہ وہ کون ہیں (یعنی صحابی کی حقیقت کیا ہے؟) تو میں نے کہا

صحابی وہ ہے جس کی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ملاقات آپ ﷺ پر ایمان کے ساتھ ہوئی ہے اور اسلام پر اس کی موت ہوئی ہے اگرچہ (ملاقات اور موت کے) درمیان ارتداد داخل ہو گیا ہو (امام شافعی اور ان کے ہم مسلک کے) اصح قول میں اور ملاقات کی مراد ایک دوسرے کے ساتھ بیٹھنے، ایک دوسرے کے ساتھ چلنے، ایک کے دوسرے سے ملنے اگرچہ باہم گفتگو نہ کی ہو کے معنی سے عام ہے، اور ملاقات میں ایک دوسرے کو دیکھنا بھی داخل ہے، خواہ یہ دیکھنا بذات خود ہو (کہ خود اپنے قصد وارادہ سے آپ کو دیکھا) یا بذات خود نہ ہو (کہ اس نے غیر کو دیکھنے کا قصد کیا اور تبعاً واتفاقاً آپ پر نظر پڑ گئی) اور لُقِی النبی (ملاقات) کی تعبیر بعض علماء کے (لفظ) رؤیت کے قول سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ تعبیر ابن ام مکتوم اور ان جیسے دیگر نابیناؤں کو خارج کردے گی حالانکہ یہ حضرات بغیر تردد کے صحابی ہیں۔

اس تعریف میں "اللُّقِی" جنس کی مانند ہے، اور میرا قول "مؤمنًا" مثل فصل کے ہے،

جس نے اس شخص کو (صحابی ہونے سے) خارج کردیا ہے جسے لقاء مذکور حاصل ہوئی ہے لیکن بحالت کفر، اور میرا قول "بہ" دوسری فصل ہے، جس نے اس شخص کو نکال دیا ہے، جو بحالت مؤمن آنحضرت سے ملا ہے لیکن آپ کی بجائے دیگر انبیاء پر ایمان کے ساتھ، لیکن یہ فصل کیا اسے بھی خارج کردے گی جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقت اس ایمان ویقین کے ساتھ کی ہے کہ آپ ﷺ عنقریب رسول بنا کر بھیجے جائیں گے اور وہ زمانۂ بعثت کو پا نہیں سکا (جیسے بَحِیرا راھب) یہ محل تردد ہے، اور میرا قول "ومات علی الاسلام" تیسری فصل ہے، یہ اس شخص کو (صحابی سے) خارج کرتی ہے جس نے بحالت مؤمن آپ ﷺ سے مِلاقات کرنے کے بعد (العیاذ باللہ) مرتد ہوگیا اور ارتداد پر اس کی موت ہوگئی جیسے عبید اللہ بن جحش اور عبداللہ بن خطل، اور میرا قول "ولو تخللت ردۃ" یعنی بحالت مؤمن ملاقات اور اسلام پر موت کے درمیان ارتداد آگیا ہو تب بھی اس کا اسم صحابی باقی ہے خواہ اس نے (ردت کے بعد) اسلام کی جانب رجوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں کیا ہے یا آپ کی وفات کے بعد اور خواہ (اسلام میں پھر سے داخل ہونے کے بعد) اس نے آنحضرت سے دوبارہ ملاقات کی ہے یا نہیں (امام شافعی اور ان کے ہم رائے علماء کے نزدیک مرتد ہوجانے کے بعد پھر سے مسلمان ہوجانے پر اس کی صفت صحابیت بہر حال بحال رہے گی) اور میرا قول "فی الاصح" اس بات کی جانب مشیر ہے کہ مسئلہ زیر نظر میں (مجتہدین کا) اختلاف ہے (چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک نفس ارتداد سے صحابیت کی صفت زائل ہوجاتی ہے، ہاں ارتداد کے بعد پھر سے اسلام میں لوٹ آنے اور دوبارہ آنحضرت ﷺ کی ملاقات کا شرف حاصل ہوجانے پر صحابیت کی تجدید ہوجائیگی جیسے عبداللہ بن ابی شرح) اور پہلے قول (یعنی صحابیت کی بقا جو مصنف کا مختار ہے) کی ترجیح پر اشعث بن قیس کندی کا واقعہ دلالت کررہا ہے، کیونکہ (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد) جو لوگ مرتد ہوگئے تھے ان میں یہ بھی تھے، (اور عہد صدیقی میں) انھیں قید کرکے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو یہ اسلام کی جانب لوٹ آئے، اور صدیق اکبرؓ نے ان کے اسلام کو قبول کرلیا (اور ان کے حسن اسلام کے پیش نظر اپنی بہن (ام فروۃ) سے ان کا عقد کردیا (اور صحابہ کے تذکرہ نگاروں میں سے) کسی نے بھی صحابہ میں ان کے ذکر وشمار کو ترک نہیں کیا ہے اور نہ (محدثین نے) مسانید وغیرہ میں ان کی احادیث کی تخریج سے تخلّف کیا ہے۔

توضیح: صحابہ کی تعریف از روے لغت، اور اصطلاحی تعریف میں واقع قیودات کی وضاحت: "الصحابہ" صاد کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہے، اور صحبت کے معنی میں ہے، اور اسی الصحابۃ سے "صحابی" اور "صاحب" ماخوذ و مشتق ہے، نیز "الصحابہ" کا لفظ بجائے مصدر کے جمع کے معنی میں بھی کثرت سے استعمال ہوتا ہے، اصل معنی کے اعتبار سے اس لفظ کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوسکتا ہے جو کسی بھی شخص کی صحبت میں رہا ہے، لیکن عرف شرع میں غلبۂ اس شخص کے لئے ہوگیا ہے جس کو خاص آنحضرت ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہے، اصطلاحی تعریف اوپر خود مصنف کے بیان سے معلوم ہوچکی ہے اس لئے اسکے اعادہ کی ضرورت نہیں البتہ مصنف علیہ الرحمہ نے تعریف میں استعمال الفاظ و قیودات کے جو فوائد ذکر کئے ہیں ان کی آئندہ سطور میں قدرے وضاحت کی جارہی ہے۔

۱- المراد باللقاء ما هو اعم من المجالسة الخ یعنی تعریف میں واقع لفظ "لِقا" سے مراد آنحضرت ﷺ کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، اور ایک کے دوسرے تک پہنچنے کے معانی سے اعم ہے، لہٰذا یہ ملاقات مجالست وغیرہ کے ضمن میں بھی پائی جاسکتی ہے اور بغیر مجالست وغیرہ کے بھی، اور اگر چہ اس لقاء کے وقت نبی کریم ﷺ سے ہم کلامی کا موقع میسر نہیں ہوا ہے، پھر اس لقا میں جانبین میں سے ایک کا دوسرے کو دیکھنا بھی داخل ہے، خواہ یہ دیکھنا آپ ﷺ کو دیکھنے کے ارادہ وقصد سے ہو، یا بغیر قصد وارادہ کے تبعاً و اتفاقاً چہرۂ انور پر نظر پڑگئی، یا خود آنحضرت ﷺ کی مبارک نگاہ اس پر واقع ہوگئی بہر صورت مجالست وغیرہ مذکورہ امور کے بغیر محض لقاء مجرد سے صحابیت کا ثبوت ہوجائے گا کیونکہ نبی کریم ﷺ کی صحبت اپنی قوت تاثیر کی بناء پر بہر حال مؤثر ہوئے بغیر نہیں رہتی بشرطیکہ یہ صحبت آنحضرت ﷺ کی حیات میں حاصل ہوئی ہو، یہی امام احمد بن حنبل، امام علی ابن المدینی، امام بخاری وغیرہ جمہور محدثین، اور علماء اصول کی ایک بڑی جماعت کا مذہب ہے، لغت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ لغت میں صحابی کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا ہے جس کو کسی کی صحبت حاصل ہو خواہ یہ صحبت قلیل ہو یا کثیر، جبکہ علمائے اصول کی اکثریت اور محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک صحابی کے لئے آنحضرت ﷺ کے ساتھ طویل مجالست لازم ہے، یہ حضرات تائید میں عرف کو پیش کرتے ہیں کہ اہل عرف کے یہاں صحابی کا مفہوم اسی پر صادق آتا ہے جس کو معتد بہ اور لائق اعتبار صحبت حاصل ہو، جس نے محض ایک نظر آنحضرت ﷺ کو دیکھ لیا ہے، لیکن اسے آپ ﷺ کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، اور ہم کلامی کا

شرف حاصل نہیں ہوا ہے اس کو عرف میں صحابی کے طور پر نہیں جانا جاتا ہے، پھران میں بعض علماء طویل ہم نشینی کے ساتھ آپ کی معیت میں ایک دو غزوہ میں شرکت کو بھی شرط مانتے ہیں، اور بعض آپ ﷺ سے روایت کرنے کو بھی لازم ٹھہراتے ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول "المراد باللقاء ما هو اعم من المجالسة الخ" سے انھیں اقوال سے احتراز کیا ہے۔

۲- "ویدخل فیه رؤیه احدهما الآخر الخ" اور "لقاء" میں ایک کا دوسرے کو دیکھنا بھی داخل ہے، پھر اس رؤیت میں جانبین کا ایک دوسرے کو دیکھنا ضروری نہیں ہے، اگر ایک جانب سے بھی رؤیت حاصل ہوگئی تو صحابیت کے ثبوت کے لئے کافی ہوگی، لہٰذا صحابہ کے نومولود بچے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارکہ میں پیش کئے گئے اور آنحضرت ﷺ نے ان کی تحنیک کی اور دعا سے نوازا جیسے عبداللہ بن حارث بن نوفل، عبداللہ بن ابی طلحہ انصاری، محمد بن ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہم وغیرہ جن کے سن تمیز تک پہنچنے سے پہلے ہی آنحضرت ﷺ کی وفات ہوگئی، ان کے بارے میں یہ تو نہیں کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ کو دیکھا ہے، لیکن آنحضرت ﷺ کا انھیں دیکھنا تو بلاتردد ثابت ہے۔ لہٰذا یہ سب اس اعتبار سے صحابی ہوں گے، البتہ بحیثیت روایت یہ بحکم تابعی ہوں گے، اور آنحضرت ﷺ سے ان کی روایت کا وہی حکم ہوگا جو کبار تابعین کی آنحضرت ﷺ سے روایت کا حکم ہے جیسا کہ مصنف نے "فتح الباری" میں ذکر کیا ہے۔ (نقله السخاوی فی فتح المغیث ج۴ ص۷۹)

اسی طرح جناتوں کی وہ جماعت جس کو "لیلۃ الجن" میں آنحضرت ﷺ سے قرآن سننے کا شرف حاصل ہوا اور آپ پر ایمان لائی، یا دیگر مواقع میں جن جناتوں کو بحالت ایمان آپ سے شرفِ ملاقات کا موقع میسر آیا وہ سب صحابی ہونگے کیونکہ انسانوں کی طرح یہ بھی مکلف ہیں اور آنحضرت ﷺ کی بعثت و رسالت ان کو بھی شامل ہے۔

۳- "والتعبیر باللقی اولی من قول بعضهم: الصحابی من رای النبی صلی الله علیه وسلم الخ" رؤیت کے بالمقابل لقاء کی تعبیر اس لئے اولیٰ اور بہتر ہے کہ رؤیت کے ظاہری و متبادر معنی کے لحاظ سے ابن ام مکتوم وغیرہ نابینا صحابی تعریف سے خارج ہوجائیں گے کیونکہ عدم بصارت کی وجہ سے یہ حضرات حقیقتاً رسول خدا ﷺ کو دیکھنے سے محروم تھے جبکہ ان کا صحابی ہونا یقینی ہے۔ لہٰذا لفظ رؤیت کے ذریعہ سے تعریف جامع نہیں ہے، لیکن اس اشکال کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ تعریف میں "رؤیت" سے مراد عام رؤیت ہے جو رؤیت بالفعل و

رؤیت بالقوۃ دونوں کو شامل ہے اور ان نابینا حضرات کو بالفعل رؤیت کی قوت یقیناً مقصود میں
بایں لحاظ زیادہ واضح ہے کہ وہ لفظ رؤیت پر واقع اشکال سے محفوظ و بری ہے، اس لئے اسکا اولیٰ اور
بہتر ہونا ظاہر ہے۔

۴- "ولكن هل يخرج من لقيه مؤمنًا بأنّه سيبعث الخ" یعنی وہ اہل کتاب جنھوں
نے آنحضرت ﷺ سے ملاقات اس ایمان ویقین کے ساتھ کی ہے کہ زمانۂ قریب میں آپ ﷺ
رسول بنا کر بھیجے جائیں گے اور انھیں بعثت کا زمانہ نہیں ملا بلکہ اس سے پہلے ہی ان کی وفات ہوگئی،
جیسے بَحِیرا راہب کو یہی صورت پیش آئی، تو ایسے لوگ صحابی کی تعریف میں داخل ہونگے یا نہیں؟
مصنف نے اس موقع پر اسے محل تردد قرار دیا ہے، یعنی صحابی کی تعریف میں لقاء سے مراد وہ خاص
لقاء مراد لی جائے جو بحالتِ نبوت ہو تو یہ لوگ صحابی کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے، اور اگر
اس سے لقاء عام مراد ہو تو وہ صحابی کی تعریف میں داخل ہوں گے۔

لیکن ظاہر یہی ہے کہ ایسے لوگ صحابی نہیں ہوں گے، کیونکہ صحابی ہونے کیلئے شرط ہے کہ نبی
سے ان کے نبی ہونے کی حیثیت سے ملاقات ہو جبکہ ایسے لوگوں کی آنحضرت ﷺ سے اس حیثیت
سے ملاقات نہیں ہوئی ہے، چنانچہ خود مصنف نے دوسرے موقع پر عدم صحابیت ہی کو بایں طور ترجیح
دی ہے کہ صحبت اور عدم صحبت احکام ظاہرہ میں سے ہیں، لہٰذا اس کا پایا جانا ظاہر میں اس کے مقتضی
کے پائے جانے پر ہوگا، اور اسکی مقتضی کا ظاہر میں پایا جانا بعثت پر موقوف ہے (القول المبتکر)

"وقولي ولو تخللت ردة الخ" بحالت اسلام آنحضرت ﷺ سے ملاقات میسر آجانے
کے بعد ملاقی کو چار صورتیں پیش آسکتی ہیں (الف) وہ سعادت مند شخصیتیں جنھیں رسول اللہ ﷺ
کی رسالت پر ایمان کے ساتھ آپ ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہوا اور اسی ایمان کے ساتھ وہ
وفات پاگئے ان کے صحابی ہونے میں کوئی کلام نہیں عام صحابہ کرام کا حال یہی ہے، (ب) اسی
طرح جو شخص مسلمان ہوتے ہوئے آپ کی صحبت سے فیض یاب ہوا، لیکن بدقسمتی سے اسلام سے
پھر گیا لیکن قسمت نے یاوری کی اور وہ اسلام میں لوٹ آیا اور اسے پھر آنحضرت ﷺ کی صحبت میسر
آگئی تو یہ شخص بھی بغیر اختلاف کے سب کے نزدیک صحابی ہے، حضرت عبداللہ بن ابی سرح رضی
اللہ عنہ کو یہی صورت حال پیش آئی ہے، (ج) اور جو حرمان نصیب اسلام قبول کرنے اور آپ کی
صحبت پانے بلکہ آپ سے حدیث روایت کرنے کے بعد مرتد ہو گئے اور اسی ارتداد و کفر کی حالت
میں مر گئے جیسے عبید اللہ بن جحش، عبداللہ بن خَطل، مِقیس بن صَبابہ، ربیعہ بن امیہ بن خلف وغیرہ

یہ آخرالذکر فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہوا، اور آپ کے ساتھ حجۃ الوداع میں رہا، اور آپ کی وفات کے بعد آپؐ سے احادیث بھی روایت کیں لیکن حضرت فاروق اعظم کے عہد خلافت میں اسلام سے مرتد ہو کر نصرانی ہوگیا، ایسے بدبخت تو نرے کافر ہیں اس لئے ان کی صحابیت کا کوئی سوال ہی نہیں، (د) ان تینوں مذکورہ صورتوں کے علاوہ ایک چوتھی صورت ان لوگوں کی ہے جو اسلام قبول کرنے اور آنحضرت ﷺ کی صحبت کے شرف ومجد سے ہم کنار ہو جانے کے بعد ارتداد کا شکار ہوگئے، اور آپؐ کی حیات میں یا حیات کے بعد اسلام کی طرف لوٹ آئے لیکن اس تجدید ایمان کے بعد انھیں آپؐ کی صحبت حاصل نہیں ہوسکی، جیسے اشعث بن قیس، قُرۃ بن حبیرہ وغیرہ تو ان کے صحابی ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، مصنف نے اپنے قول "ولو تخللت ردۃ الخ" سے اسی چوتھی صورت کا ذکر کیا ہے۔ جن فقہاء ومحدثین کے نزدیک مطلق ارتداد سے اعمال باطل ورائگاں ہو جاتے ہیں، ان کے نزدیک ایسے حضرات صحابی میں شمار نہیں ہوں گے، کیونکہ صحابیت جو اگرچہ اپنے فضائل ومحاسن اور برکات کے اعتبار سے بیکراں عظمت کی حامل ہے، پھر بھی ایک ظاہری عمل ہے لہٰذا دیگر اعمال ظاہرہ کی طرح یہ بھی ارتداد سے باطل ہوگئی، امام ابوحنیفہ، امام مالک وغیرہ کا یہی مذہب ہے، اور از روئے دلیل یہی قوی ہے۔ (کما قال الشیخ ابن البر حاج فی التقریر والتحبیر)

اور جو علماء اس کے قائل ہیں کہ مطلق ارتداد اعمال کو باطل نہیں کرتا بلکہ جو ارتداد موت سے متصل ہو وہی مبطل عمل ہے ان کے نزدیک ایسے لوگوں کی صحابیت بحالہ باقی رہے گی اور لقاء بحالتِ اسلام اور موت کے درمیان کا یہ ارتداد وکفران کی صحابیت کے لئے مضر نہیں ہوگا، یہی امام شافعی کا قول ہے، اور مصنف نے اسی کو اصح بتایا ہے، اور اس کے اصح وراجح ہونے کی دلیل میں اشعث بن قیس کندی کا واقعہ ذکر کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد عہد صدیقی میں جب عرب کے بعض قبائل میں ارتداد کی وبا پھوٹ پڑی تو "اشعث" بھی اس میں مبتلا ہو کر مرتد ہوگئے تھے، لیکن دوبارہ پھر بصدق دل اسلام میں داخل ہوگئے، ظاہر ہے کہ اسلام میں رجوع کے بعد انھیں نبی کریم ﷺ کی زیارت آپ کے وفات پا جانے کی وجہ سے نصیب نہیں ہوئی، پھر بھی سارے محدثین ان کا ذکر صحابہ کے تذکرہ میں کرتے ہیں اور مسانید وغیرہ میں ان کی احادیث کی تخریج بھی کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ محدثین انھیں صحابی مانتے ہیں۔

لیکن اس دلیل کے معارضہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ صحابہ کے تذکرہ کے ضمن میں ان

کے ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ محدثین انھیں صحابی مانتے ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نام صحابہ کے ساتھ انکا ذکر اس لئے کرتے ہوں تاکہ ایک طبقہ اور ایک طبقہ کے سب لوگوں کا ذکر ایک ساتھ ہو جائے اور ہم عصر جماعت کا کوئی فرد چھوٹنے نہ پائے، چنانچہ اسی غرض سے حافظ ابن عبدالبر نے اپنی مشہور کتاب ''الاستیعاب'' میں مخضرمین کا تذکرہ صحابہ کے ساتھ کیا ہے جس سے بعض علماء کو یہ گمان ہو گیا کہ حافظ ابن عبدالبر انھیں صحابی میں شمار کرتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ انھوں نے کتاب کے مقدمہ میں اس بات کو صاف کر دیا ہے۔ رہا مسانید وغیرہ میں ان کی احادیث کی تخریج کا معاملہ تو یہ بھی ان کے صحابی ہونے کو مقتضی نہیں ہے کیونکہ روایت کے اخذ و تحمل کے لئے باتفاق اسلام کی شرط نہیں ہے چہ جائے کہ صحابیت کی شرط ہو، لہٰذا ارتداد سے تائب ہو کر پھر سے مسلمان ہو جانے کے بعد اگر کوئی حدیث کی روایت کرے خواہ وہ حدیث اس نے ارتداد سے پہلے سنی ہو یا زمانۂ ارتداد میں تو اس کی روایت باتفاق قبول کی جائیگی، البتہ بحالت ارتداد اس سے روایت قبول نہیں کی جائیگی، اسی بنا پر محدثین ان کی احادیث کی تخریج کرتے ہیں۔

نیز ایسے لوگوں کی مروی احادیث کا مرفوع متصل ہونے میں جبکہ انھیں براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کیا ہو، یا مرسل مقبول ہونے میں جبکہ بالواسطہ سنا ہو یعنہ وہی حکم ہے جو صحابہ کی مرویات کا حکم ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ محدثین نے انھیں اسی حیثیت سے صحابہ کے ساتھ شمار کیا ہے کیونکہ محدثین عام طور پر کسی کے بارے میں بحث اس کی روایت کی حیثیت سے ہی کرتے ہیں، رہا مسئلہ کسی کی صحابیت کی معنوی حیثیت کا تو محدثین بالعموم اس کی بحث و تحقیق کے درپے نہیں ہوتے کیونکہ یہ ان کا موضوع ہے ہی نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

تنبیهان:

احدهما: لاخفاء فی رُجحان رُتبةِ مَنْ لَازمه النبی صلی اللّٰه علیه وسلم، وقَاتَل معه، او قُتِل تحت رایته، علی مَن لم یُلازِمْه، او لم یَحضُر معه مَشْهدًا، وعلی مَن کَلَّمه یَسِیرًا، او مَاشَاه قلیلاً، اَو رآه علی بُعْد، او فی حال الطُفُولِیَّة. وإن کان شرفُ الصحبة حاصلاً للجمیع. ومَن لیس له منهم سماع منه، فحدیثه مُرسلٌ مِن حیثُ الروایة، وهم مع ذلك معدودون فی الصحابة، لِمَا نَالُوه من شرف الرؤیة.

''دو تنبیہیں'' ترجمہ: پہلی تنبیہ اس صحابی کے مرتبہ کے راجح و افضل ہونے میں کوئی پوشیدگی

نہیں ہے، جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہمیشہ رہے، اور آپ ﷺ کی معیت میں جنگ کی، یا آپ کے جھنڈے تلے شہید ہوئے، اس صحابی (کے مرتبہ کے مقابلہ) میں جو آپ کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہے، اور نہ غزوہ میں آپ کے ساتھ حاضر ہوئے، یا اس صحابی (کے مرتبہ) پر جنھوں نے آپ ﷺ سے تھوڑی دیر گفتگو کی، یا تھوڑی دیر کے ساتھ چلے، یا آپ ﷺ کو دور سے یا ایام طفولیت (بچپنہ) میں دیکھا، اگر چہ نفس صحابیت کی بزرگی سب کو حاصل ہے، اور صحابہ میں سے جن کو آپ سے سماع نہیں ہے تو ان کی حدیث بحیثیت روایت مرسل ہے، اس کے باوجود وہ صحابہ میں شمار ہوں گے، کیونکہ انھوں نے رؤیت کا شرف پالیا ہے۔

توضیح: صحابہ کرام رضوان اللہ علیہ اجمعین کے مابین فرق مراتب قرآن وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے چنانچہ باتفاق اہل سنت والجماعت سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیق ہیں، اس کے بعد حضرت عمر فاروق کا درجہ ہے، پھر جمہور کے قول کے مطابق حضرت عثمان غنی کا درجہ ہے، پھر حضرت علی مرتضیٰ کا درجہ ہے، البتہ علمائے کوفہ حضرت علی کو حضرت عثمان غنی پر فضیلت دیتے ہیں، اور بعض علماء ان دونوں حضرات کے مابین فضیلت پر توقف کے قائل ہیں، خلفائے اربعہ کی اس ترتیب فضیلت کے بعد بقیہ عشرہ مبشرہ کا درجہ ہے جن کے اسماء خلفاء اربعہ کے علاوہ یہ ہیں: حضرت ابوعبیدہ بن الجرّاح، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت طلحہ بن عبید اللہ، حضرت زبیر بن العوّام، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہم، پھر اہل بدر کا مقام و مرتبہ ہے، پھر اہل احد کا درجہ ہے، پھر شرکاء بیعت رضوان کا درجہ ہے۔

"فحديثه مرسلٌ من حيثُ الرواية" وہ صحابۂ کرام جن کی آنحضرت ﷺ سے ملاقات سن تمیز میں ہوئی اور آنحضرت ﷺ سے انھیں حدیث سننے کی سعادت نصیب نہیں ہوئی ان کی وہ حدیثیں جنھیں براہ راست آپ سے روایت کرتے ہیں روایتاً مرسل ہونگی اور بغیر اختلاف کے مقبول ہونگی، صحابہ کی مراسیل، اور تابعین کی مراسیل میں فرق یہ ہے کہ صحابی کے تابعی سے روایت کرنے کا احتمال بعید ہے اور تابعی کے تابعی سے روایت کرنے کا احتمال بعید نہیں ہے۔ اسی لئے صحابہ اور تابعین کی مراسیل کے حکم میں فرق ہے کہ محدثین بغیر اختلاف کے صحابہ کی مرسل روایت کو حجت مانتے ہیں اور تابعین کی مرسل روایتوں کو جمہور محدثین حجت نہیں مانتے ہیں۔

اور وہ صحابی جن کو آنحضرت سے لقاء کا شرف سن تمیز کو پہنچنے سے پہلے حاصل ہوا ہے وہ اگر چہ جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک صحابی ہیں لیکن ان کی مرسل روایت عام صحابہ کی مرسل روایت کے